MASTER NEGATIVE
NO. 93-81622-1

AUTHOR:

HEINZELMANN, WILHELM

TITLE:

AUGUSTINS LEHRE VON DER...

PLACE:

JENA

DATE:

1874

Master Negative #

93-81622-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Heinzelmann, Wilhelm, 1840-
Augustins lehre von der unsterblichkeit und immaterialität der menschlichen seele.
Jena, 1874.
39 p.

Thesis, Jena.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/30/93 INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

BIBLIOGRAPHIC IRREGULARITIES

MAIN ENTRY: Heinzelmann, Wilhelm

Bibliographic Irregularities in the Original Document
List volumes and pages affected; include name of institution if filming borrowed text.

______ Page(s) missing/not available: ______

______ Volumes(s) missing/not available: ______

√ Illegible and/or damaged page(s): 33-34

______ Page(s) or volumes(s) misnumbered: ______

______ Bound out of sequence: ______

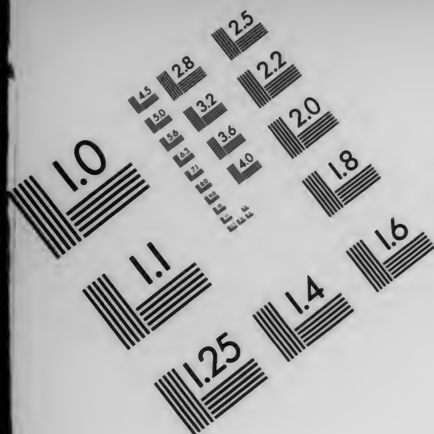
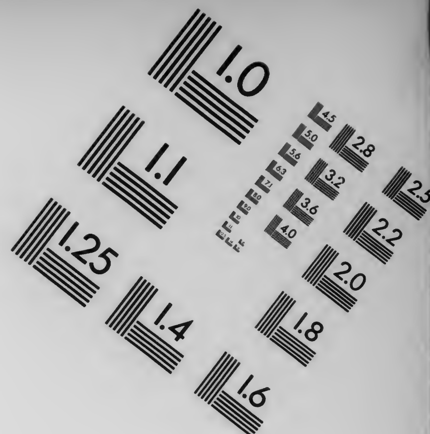
______ Page(s) or illustration(s) filmed from copy borrowed from: Best Copy Available

______ Other: ______

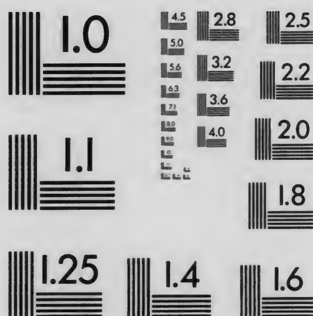
PAGES DAMAGED
33-34

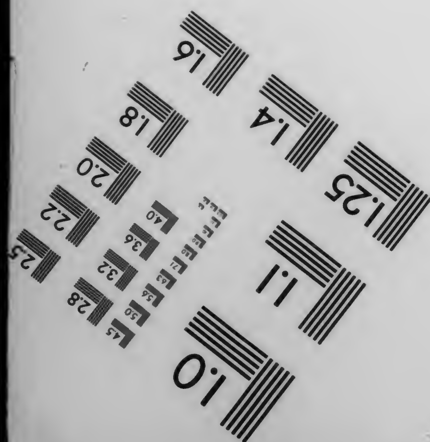
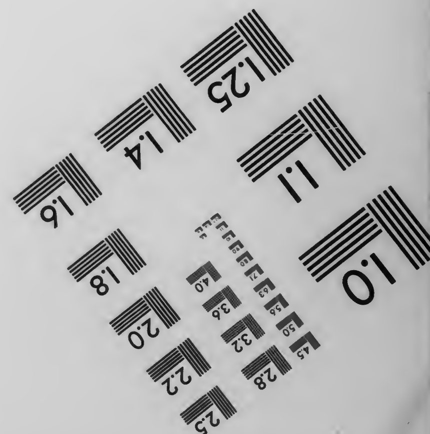
BEST COPY
AVAILABLE




Centimeter
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
mm
1
2
3
4
5
Inches


1.0
1.1
1.25
1.4
1.6
1.8
2.0
2.2
2.5
2.8
3.2
3.6
4.0

AUGUSTINS LEHRE

VON DER

UNSTERBLICHKEIT UND IMMATERIALITÄT

DER

MENSCHLICHEN SEELE.

INAUGURAL-DISSERTATION

DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT ZU JENA

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

VORGELEGT

VON

WILHELM HEINZELMANN,

ORD. LEHRER AM KÖNIGL. DOMGYMNASIUM ZU HALBERSTADT.

JENA,

1874.

Augustins Lehre von der Unsterblichkeit und Immaterialität der menschlichen Seele.

Die hohe Bedeutung des Kirchenlehrers Augustinus für die Entwicklung und Förderung des christlichen Denkens und Lebens wird heutzutage von allen Theologen anerkannt, seine Verdienste um die Fortbildung des christlichen Dogmas werden in gebührender Weise gewürdigt. Dieselbe Stellung, welche Origenes unter den Kirchenlehrern griechischer Zunge einnimmt, und eine verhältnissmässig noch wichtigere, behauptet Augustin unter den Kirchenlehrern lateinischer Zunge; wie jener das Denken des christlichen Morgenlandes entscheidend auf Jahrhunderte hin bestimmt hat, so beherrscht dieser fast unumschränkt die Gedankenentwicklung des christlichen Abendlandes bis tief in die Zeit der Reformation hinein. Als Vater der Mystik und Scholastik des Mittelalters, steht er jedenfalls unter allen Kirchenlehrern des Abendlandes unerreicht da durch die überhaupt seltene Verbindung zweier entgegengesetzter Geisteselemente, eines mystischen, intuitiven Tiefsinns und eines durchdringenden, dialectischen Scharfsinns; die grossen kirchlichen Denker des Mittelalters ruhen durchweg auf seinen Schultern, sie haben mehr oder weniger aus dem Ideenreichthum geschöpft, der in seinen Schriften niedergelegt ist.

Allein die Bedeutung dieses Mannes reicht weit über die Grenzen der Kirche und Theologie hinaus. Wie sein christliches Denken sich auf dem Hintergrunde einer allgemeineren, philosophischen Geistesbildung abhebt, so bezeichnet er nicht bloss einen Wendepunct in der Entwicklung des christlichen Dogmas, sondern nimmt auch einen Ehrenplatz in der Geschichte der Philosophie ein. Unter den neueren Geschichtschreibern der Philosophie hat zuerst Heinrich Ritter wieder nach-

drücklich auf Augustin hingewiesen und seine Bedeutung auch nach dieser Seite hin zu würdigen gesucht[1]), nachdem bereits Leibnitz[2]) und vor ihm Erasmus[3]), der Herausgeber seiner Werke, die Geistesgrösse und ungewöhnliche Begabung des Kirchenlehrers auch auf diesem Gebiete unumwunden anerkannt hatten. Die neuesten Grundrisse der Geschichte der Philosophie von Ueberweg[4]) und Erdmann[5]) lassen ihm demgemäss gebührende Beachtung zu Theil werden, und das ungerechte, leicht absprechende Urtheil des sonst gründlichen und besonnenen Reinhold[6]) dürfte heutzutage von keinem Fachgenossen mehr unterschrieben werden.

Zwar hat Augustin nicht unmittelbar eingegriffen in die Entwicklung des philosophischen Gedankens; er ist nicht Urheber eines philosophischen Systems geworden, wie wir ihn denn überhaupt nur in einer kurzen Periode seines Lebens ausschliesslich mit philosophischen Fragen beschäftigt finden, und auch hier gebricht es ihm an einer streng durchgeführten logischen Methode; er philosophirt eben, ohne Philosoph zu sein. Gleichwohl bringt er es bei der Behandlung schwieriger Probleme zu beachtenswerthen Versuchen und fruchtbaren Ansätzen, so dass hier weniger die durch sein Denken erzielten wirklichen Resultate bedeutend erscheinen, als vielmehr das Princip und die Tendenz, der wesentlich neue Ausgangspunct und die Richtung seines Philosophirens. Indem er sich nämlich, ausgehend von den ihm selbst unumstösslich gewissen Thatsachen innerster persönlicher, religiös-sittlicher Lebenserfahrung in seinem höheren Selbstbewusstsein, zu einer sicheren Erkenntniss des Wesens Gottes und der menschlichen Seele zu erheben sucht[7]), hat er, ebenso tiefsinnig in Auffindung neuer, ursprünglicher Ideen, wie scharfsinnig in ihrer Begründung und dialectischen Entwicklung, die für die metaphysische und psychologische Forschung der neueren Zeit epochemachenden Beweise eines Anselm[8]) und Cartesius[9]) bereits nach ihren Hauptmomenten angedeutet[10]) und beansprucht, geschichtlich betrachtet, insofern wenigstens ein mittelbares Verdienst um die Fortbildung des speculativen Gedankens, als er den durch ihn in ihrer Geistesentwicklung wesentlich mit bestimmten neueren Völkern, wie Heinrich Ritter in seiner Geschichte der Philosophie bemerkt, „die vorherrschende Richtung auf die

Untersuchung des Geistigen gegeben, welche fast alle ihre ausgezeichnetsten Leistungen characteristisch bezeichnet“ — ein Verdienst, das schwerlich bereits hinreichend von den Geschichtschreibern gewürdigt ist.

Es dürfte sich daher verlohnen, denjenigen Schriften Augustins, welche sich vorwiegend mit philosophischen Fragen beschäftigen, etwas näher zu treten und die in denselben niedergelegte Weltanschauung nach ihren Grundzügen darzulegen. In erster Linie kommen hier die unmittelbar nach seiner Bekehrung abgefassten Schriften in Betracht. Sie geben uns ein treues Abbild von dem Denken und Leben des Kirchenlehrers in dieser Uebergangsperiode seiner inneren Entwicklung; Denken und Leben steht bei ihm, wie bei allen voll und ganz angelegten, practischen und willenhaften Naturen, im engsten Zusammenhang und bedingt sich wechselseitig. Er ist nicht bloss, was er denkt, oder sucht es doch immer mehr zu werden, indem er der erkannten Wahrheit entsprechend zu leben strebt, sondern es gilt ihm auch andrerseits das Erkennen als Lebensaufgabe, er fühlt in sich den unwiderstehlichen Drang, die sittliche Nöthigung, die im Glauben unmittelbar und gefühlsmässig mit dem Willen ergriffene Lebenswahrheit in einer den Ansprüchen des reflectirenden Verstandes genügenden Weise zu erkennen, er ringt nach begrifflicher Erkenntniss dessen, was ihm auf Grund persönlicher innerer Lebenserfahrung Gegenstand höchster Gewissheit geworden ist, nach klaren Begriffen über das Wesen Gottes und der menschlichen Seele[11]). In die Erhebung des unmittelbaren Selbstbewusstseins und Gottesbewusstseins zu einer begrifflich klaren, verstandesmässigen Gottes- und Selbsterkenntniss setzt er die Aufgabe der Philosophie[12]), und hiernach bestimmt sich denn auch wesentlich der Character seines Philosophirens. Er ist, wie Ritter hervorhebt, ein theologischer und psychologischer, psychologisch, sagen wir bestimmter, im Princip, theologisch im Ziel. Alle Speculation des Kirchenlehrers geht aus von psychologischen Thatsachen des religiös-sittlichen Bewusstseins und endet in theologischen Sätzen. Wie ihm aber Gott und die Seele als die einzig würdigen Gegenstände der Philosophie gelten, nach deren vollkommner begrifflicher Erkenntniss er unter Anwendung der aszetischen Mittel des Ge-

bets und der Betrachtung strebt[13]), so dienen ihm nächst Christus, der höchsten Autorität in Glaubenssachen, die Platoniker d. h. die Neuplatoniker, unter ihnen besonders Plotin, als die zuverlässigsten Führer auf dem Wege nach diesem Ziele[14]), indem er von der stillschweigenden Voraussetzung ausgeht, dass sich der christliche Glaubensinhalt und die Lehrsätze der platonischen Philosophen nicht widersprechen. Die dieser ersten Periode angehörenden philosophischen Schriften des Kirchenlehrers tragen daher das unverkennbare Gepräge der plotinischen Speculation an sich.

Während sich nun Augustin in der späteren Zeit seines practischen Wirkens als Bischof vorzugsweise den theologischen und anthropologischen Fragen zuwendet, so beschäftigt er sich in der ersten Zeit fast ausschliesslich mit psychologischen Problemen, mit Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Seele. Unsres Wissens sind die Grundgedanken des Kirchenlehrers über diesen Gegenstand noch nicht begrifflich erörtert und im Zusammenhang dargelegt[15]). Und doch dürfte es eine in mehrfacher Hinsicht lohnende Aufgabe sein festzustellen, einmal wieweit Augustin in seinem Denken überhaupt durch den letzten namhaften Repräsentanten der alten Philosophie bestimmt ist, der berufen war, das reiche Erbe der Vergangenheit an die Zukunft zu übermitteln[16]), und sodann, wie sich der spätere Kirchenlehrer zu dem früher an der Hand des Neuplatonismus Philosophirenden verhält und wieweit sich die Nachwirkungen des religiös-speculativen Idealismus Plotins in das theologische System des bis zur Reformation hin für die christliche Theologie massgebenden Kirchenvaters erstreckt haben[17]).

Die nachfolgende kurze Abhandlung kann selbstverständlich nicht den Zweck verfolgen, in erschöpfender Weise die Lehre Augustins vom Wesen der menschlichen Seele zu behandeln, sondern sie beschränkt sich auf eine einfach objective Darlegung derjenigen beiden Lehrpuncte, welche die psychologische Forschung des Kirchenlehrers zuerst ins Auge gefasst hat, der Lehre von der Unsterblichkeit und Immaterialität der menschlichen Seele[18]), indem sie dem geschichtlichen Gange des Augustinischen Philosophirens an der Hand der ersten Schriften nachgeht und zur Erläuterung die

einschlägigen Stellen aus den späteren Schriften unter Benutzung der von Augustin selbst in der gegen das Ende seines Lebens verfassten Selbstrecension seiner sämmtlichen Werke, der sog. Retractationen, herbeizieht, um auf diese Weise an einem kleinen Theile in ein noch weniger bekanntes Gebiet der Gedankenwelt des genialen Kirchenlehrers einzuführen und zu einer eingehenderen Selbstbeschäftigung auch mit den philosophischen Schriften desselben anzuregen[19]).

Wir beginnen mit der Darlegung der Lehre Augustins von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Erster Theil.

Von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Die Frage um die Unsterblichkeit der Seele bildet bei Augustin, wie bei vielen Denkern der alten und neuen Zeit, den geschichtlichen Ausgangspunct der eingehenderen psychologischen Forschung; die Erörterung dieses Punctes giebt, obwohl streng genommen nicht zur Lehre vom Wesen der menschlichen Seele gehörig, doch nicht unbedeutende Beiträge zur Erkenntniss des Wesens der Seele, da sie ja auch streng genommen einen klaren Begriff von letzterer voraussetzt. Der in Rede stehende Gegenstand wird von Augustin in einer besonderen Schrift behandelt, der fünften seiner uns erhaltenen philosophischen Schriften[20]). Nach dem oben ausgesprochenen Zweck, die Gedanken des Kirchenlehrers historisch-genetisch zu entwickeln, muss uns zunächst daran gelegen sein zu erfahren, wie sich die Frage nach der Unsterblichkeit allmälig seinem Geiste mit grösserer Deutlichkeit und Bestimmtheit aufgedrängt hat, und werfen wir zu dem Ende vorher einen kurzen Rückblick auf den Inhalt der ersten vier von ihm verfassten Schriften.

Die Frage nach der Unsterblichkeit erscheint zuerst angedeutet gegen das Ende der dritten unter seinen Erstlingsschriften. Nachdem er in der ersten „gegen die Akademiker“

gerichteten Schrift sich den festen Grund für seine Speculation wieder erobert hat und gegenüber der im Begriff als haltlos und in den practischen Consequenzen als gefährlich nachgewiesenen Wahrscheinlichkeitstheorie der „Akademiker" die Wirklichkeit einer objectiven Wahrheit, die objective und die subjective Bedingung für die Möglichkeit ihrer Erkenntniss und die sittliche Nothwendigkeit ihrer Anerkennung aufgezeigt hat, nachdem er sodann in der zweiten Schrift „vom seligen Leben" das höchste Moralprincip festgestellt hat, fasst er nun in dem dritten tiefsinnig und grossartig angelegten Dialog „von der Ordnung", auf dem Wege der Selbsterkenntniss zur Gottes- und Welterkenntniss fortschreitend, das Universum unter den Begriff der Ordnung, d. h. der höchsten, alle Gegensätze, die des Weisen und Thörichten, des Hässlichen und Schönen, wie die des Bösen und Guten umfassenden Einheit und Harmonie oder der verwirklichten Idee der göttlichen Gerechtigkeit, zu deren Erkenntniss oder Anschauung der den ganzen Umkreis der menschlichen Wissenschaften durchlaufende Weise, der wahrhaft Gelehrte, auf dem Wege der Abkehr vom Sinnlichen und der Einkehr in sich selbst, unter Gebet und vernünftiger Betrachtung sich emporringt, und bezeichnet zuerst bestimmt als die eigentlichen Gegenstände der philosophischen Forschung die Seele und Gott[21]), das Streben nach Selbst- und Gotteserkenntniss als die beiden hauptsächlichsten Aufgaben des Philosophen, während die Rücksicht auf den Körper von der philosophischen Erkenntniss schlechthin auszuschliessen sei[22]). Der Gedanke der in der göttlichen Weltordnung verwirklichten, vom Weisen geschauten höchsten Einheit führt ihn am Schluss dieser Schrift auf Wesen und Unsterblichkeit des schauenden Subjects. „Alles strebt in der Welt nach Einheit, Freude ist empfundene Einheit, Schmerz empfundener Zwiespalt. Der aus mehreren Stoffen ein Ganzes, z. B. ein Haus, bildende Mensch bewirkt die Einheit, ist mithin besser als diese aus Stoffen gebildete Einheit. Er ist aber auch besser als die Vögel. Denn als Vernunftwesen erkennt er geistige Grössen, wie die Zahlen, und unterscheidet sich selbst durch die Vernunft von seinem Werke. Diese Vernunft ist unsterblich; so gewiss als der Satz, dass zwei mal zwei gleich vier ist, ewige Wahrheit enthält und Vernunft für

die Existenz der veränderlichen Welt nothwendig, wie für die Erkenntniss ihrer Gesetze massgebend ist, so gewiss ist der Geist, der jene Wahrheit erkennt, nämlich die Vernunft, unsterblich."

Von den hier angedeuteten Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele beginnt Augustin den vom Verhältniss des menschlichen Geistes zur Wissenschaft und zur Wahrheit hergenommenen in der vierten Schrift, in den „Selbstgesprächen", auszuführen. Die Wahrheit im Unterschiede von dem vergänglichen Wahren, das an jener nur Theil hat und durch dieselbe erst ihr Sein empfängt, ist unvergänglich. Denn gesetzt auch, sie könnte untergehen, so wäre die Thatsache des Untergehens wahr. Da aber nichts wahr sein kann als durch Antheil an der Wahrheit, so müsste es doch eine Wahrheit geben. Diese Wahrheit, fährt er fort, hat ein Sein, eine Stätte im menschlichen Geiste. Denn die Wissenschaften der Geometrie und der Dialectik sind selbst Bestandtheile der Wahrheit. Sind aber schon sie in der unveränderlichen Wahrheit gegründet, so noch viel mehr unsere Intelligenz, welche jene Wissenschaften schauend besitzt, und die Unsterblichkeit der Seele ist ausser Zweifel gesetzt, wenn anders feststeht, dass die Wissenschaft unzertrennlich mit dem Subjecte verknüpft ist. Den gegen die letztere Voraussetzung erhobenen Einwand, dass die Wissenschaft von einem Subjecte zum andern übergehen könne, und während jene bliebe, das Subject vernichtet würde, weist er ab durch die Berufung auf die Thatsache der unmittelbaren Gewissheit unseres Geistes von der unzertrennlichen Verbindung mit der in uns sich als unvergänglich bezeugenden Wahrheit[23]); einen andern Einwand, den nämlich, dass sich die Wissenschaft ja nur in sehr wenigen Menschen und in diesen auch nicht einmal zu allen Zeiten finde, so dass also nur wenige und diese auch nur zu Zeiten von der Gewissheit ihrer Unsterblichkeit überzeugt sein dürften, berücksichtigt er hier nicht. Ausführlicher dagegen widerlegt er beide in der folgenden, sich unmittelbar an die Selbstgespräche anschliessenden fünften Schrift „von der Unsterblichkeit der Seele", in welcher er in Bezug auf diesen Gegenstand zu begrifflicher Totalanschauung zusammenfasst, was ihm bis dahin als verein-

zeltes Moment in der Form mehr dunkler Vorstellung vorgeschwebt hatte.

Indem Augustin in dieser Schrift die Begriffe Vernunft, Denken, Wissenschaft und Wahrheit bestimmter unterscheidet, in der Bezeichnung von Geist und Seele aber, so wie in Betreff des Verhältnisses von Geist und Vernunft noch schwankt[24]), stellt er als Grundgedanken folgenden hin: Der menschliche Geist, wesentlich selbst Vernunft oder doch innig und unzertrennlich mit ihr verknüpft, wird theils schon gegenwärtig vermöge seiner vom Körper unabhängigen, auf die Erkenntniss der Wissenschaft gerichteten Denkthätigkeit durch die Veränderung und Bewegung des mit ihm verbundenen Körpers nicht alterirt, sondern beharrt ihm gegenüber in wesentlich unveränderlicher Selbständigkeit; theils besitzt er für die Zukunft in der unauflöslichen Verbindung mit der von seiner Vernunft geschauten ewigen Wahrheit, welche ihm ihr eigenes unveränderliches Sein mittheilt, die feste, reale Bürgschaft dafür, dass er nicht nur durch keine feindliche Macht von der allgemeinen Form des Seins und der des Lebens, sondern auch nicht etwa auf dem Wege einer Verwandlung des höheren Seins in ein niederes Sein von der ihm besonders eignenden Lebensform getrennt werden kann. Wir geben nun einen kurzen Ueberblick der Gedankenentwicklung dieser ideenreichen Schrift und vermitteln die abgerissen an einander gereihten Gedanken durch sachgemässe Uebergänge.

A. Die erste Reihe von Beweisen gründet die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes auf seine Verbindung mit der unveränderlichen Wissenschaft, eine zweite Reihe auf seine Gemeinschaft mit der ewigen Wahrheit. Die erste Reihe wird durch vier Glieder gebildet. Der erste Beweis gründet sich besonders auf die Thätigkeit oder den Process des Denkens, der zweite auf das Denkorgan, die Vernunft, der dritte auf die gegenüber dem Körper wesentlich unveränderliche Beschaffenheit des Geistes, des denkenden Subjects, der vierte auf die wesentliche Verbindung des denkenden Subjects mit seinem Objecte, der Wissenschaft. Wir schreiten jetzt zur ausführlicheren Darlegung der Beweise des ersten Theils.

1. Ist irgendwo eine Wissenschaft, so ist sie nur in einem lebendigen Träger, in dem sie ist; ist sie immer, so muss auch ihr lebendiger Träger immer sein. Zunächst: die Wissenschaft ist, das steht fest, und das, in welchem sie ist, ihr Träger, ist der menschliche Geist, denn nur er denkt und lernt. Als lernend und denkend aber muss er leben; der menschliche Geist ist mithin der lebendige Träger der Wissenschaft. Ferner: die Wissenschaft ist immer, denn sie ist unveränderlich. Dass nämlich der Durchmesser eines Kreises grösser ist als die Sehne, dass zwei mal zwei gleich vier ist, überhaupt dass die Sätze der Mathematik, eines Theiles eben der Wissenschaft, ewig unveränderliche Wahrheit enthalten, wird Niemand bezweifeln wollen. Was aber unveränderlich ist, muss nothwendig immer sein. Desgleichen muss das, in welchem es ist, der Träger, immer sein; denn nichts, was immer ist, duldet die Entziehung dessen, was die nothwendige Grundlage seiner immerwährenden Existenz bildet. Steht es nun fest, dass in der wissenschaftlichen Denkthätigkeit unser Geist es ist, der da thätig ist, nicht unser Körper, ja dass er behufs dieser Thätigkeit des körperlichen Beistandes nicht bedarf, und zwar so wenig, dass er vielmehr, je unabhängiger vom Körper, sie desto besser vollzieht, steht es ausserdem fest, dass die Wissenschaft seiner, als des denkenden Subjects, zu ihrer Existenz ebensowohl bedarf als er in seinem Denken ihrer festen Erkenntnissprincipien, so folgt mit Nothwendigkeit auch die immerwährende Dauer unsres Geistes als des nothwendigen Trägers der unveränderlichen und unvergänglichen Wissenschaft[25]).

2. Wie die Wissenschaft aber, das Object des Denkens, so ist auch das begreifende Denkorgan, die Vernunft, unveränderlich. Es fragt sich nun, in welchem Verhältniss der Geist zur Vernunft steht. Augustin giebt hier keine ganz bestimmte Antwort. Entweder, sagt er, ist der Geist selbst die Vernunft, oder er ist doch unzertrennlich mit ihr verknüpft. In beiden Fällen ist er unsterblich. Jedenfalls ist er weder Körper, noch Harmonie eines Körpers. Denn als denkend ist er unabhängig vom Körper und verändert sich nicht mit ihm, während dagegen die Harmonie nur in Abhängigkeit von der Substanz zu denken ist, an der sie sich als Qualität befindet, und schlechthin durch deren Veränderungen bedingt ist[26]).

3. Doch nicht bloss als von dem Körper schlechthin unabhängiges, als denkendes, sondern auch als auf denselben einwirkendes, den Körper bewegendes Princip ist der Geist, das Subject des Denkens, wesentlich unveränderlich. Es folgt das dem Augustin:

a. Aus dem Begriff des Geistes; dieser ist als lebendige Substanz, während er bewegt, selbst unbeweglich[27]).

b. Aus sittlichen Zuständen. Es giebt eine Tugend der Beständigkeit; diese aber ist wesentlich Unveränderlichkeit in der vom Geiste ausgehenden, nicht ohne Bewegung bewirkten Handlung.

c. Aus den sittlichen Willensacten. In jedem Acte des Handelns behauptet sich der Geist gegenüber der Reihe von Veränderungen, welche er durch seine Einwirkung in seinem eignen oder in einem andern Körper verursacht, als unveränderlich, indem er in einem Acte, wie mit der Intention, der Aufmerksamkeit, das Gegenwärtige, so zugleich mit dem Gedächtnisse die in der Vergangenheit bereits vollzogenen, wie die für die Zukunft noch zu vollziehenden Wirkungen in der Erwartung festhält.

Angenommen aber auch — so schreitet Augustin von der directen zur indirecten Beweisführung fort —, der Geist könnte sich verändern, so würde das doch keine Vernichtung in sich schliessen. Denn schon der Stoff des Körpers wird vom Künstler verändert, ohne dadurch vernichtet zu werden. Vollends beim Geiste müsste in dieser Veränderung doch das Leben bleiben. Denn er hat in sich ein Festhalten, Aufmerken, Erwarten — was nicht ohne Leben der Fall sein kann. Ueberhaupt aber erleidet der Geist keine substantielle Veränderung. Es giebt nämlich eine substantielle, wesentliche und eine accidentelle, zufällige Veränderung. ~~Jene~~ Diese bewirkt einen Wechsel der Zustände oder Qualitäten, ~~diese~~ jene die Vernichtung oder Auflösung der Substanz. Eine accidentelle Veränderung an Naturgegenständen ist z. B. der Farbenwechsel, eine substantielle die Auflösung des Wachses; zufällige am menschlichen Körper sind die durch Alter, Schmerz und Krankheit bewirkten, am Geiste die durch das Lernen, durch die Freude hervorgerufenen. Eine substantielle Veränderung aber des Geistes ist nicht möglich, da dieselbe eine Auflösung oder Vernichtung seiner Substanz in sich schliessen würde. Seine Substanz, d. h. dasjenige, wodurch er eigentlich ist, was er ist, ist eben die Vernunft, welche ihrem Wesen nach als unzerstörbar zu erachten ist.

4. Die Unsterblichkeit folgt weiter aus der unzertrennlichen Verbindung des Geistes mit dem unveränderlichen Gegenstande seiner denkenden Vernunft, der Wissenschaft. Das System der Wissenschaft (ars) gründet in der Vernunft, mit der sie wesentlich eins ist, wie beide in der Person des Gelehrten (artifex), der sie seinerseits nur im Geiste tragen kann. Der Beweis wird indirect geführt. Gesetzt die Wissenschaft wäre nicht unzertrennlich mit dem Geiste verknüpft, so könnten vier Fälle stattfinden. Entweder sie wäre nirgends, weder in, noch ausser dem Geiste; oder sie wäre irgendwo, aber ausser dem Geiste; oder sie wäre im Geiste, aber in stetem Uebergange von dem einen zum andern begriffen; oder endlich sie wäre im Geiste, aber nicht immer, sondern nur zu Zeiten.

a. Nirgends kann sie nicht sein. Denn sie ist und ist noch dazu unveränderlich. Was aber ist, kann nicht nirgends, was unveränderlich, kann nicht irgend einmal nicht sein.

b. Irgendwo ausser dem Geiste auch nicht; denn die Wissenschaft ist nie ohne Leben, dieses aber sammt der Vernunft ist nur in der lebendigen Seele, der „anima“.

c. Auf der Wanderschaft von einem Geiste zum andern kann sich die Wissenschaft ebenfalls nicht befinden, weil dann der Eine nur durch den Tod des Andern gelehrt werden könnte, während doch das Subject durch Mittheilung seines Wissens an Andere keinen Abbruch erleidet.

d. Ein nur zeitweiliges Sein der Wissenschaft im Geiste ist endlich auch nicht anzunehmen. Allerdings ist im Bewusstsein des Menschen Gegenstand der gegenwärtigen Denkthätigkeit jedesmal nur eine einzelne Wissenschaft. Indess es ist gleichwohl Musik im Geiste, sobald er Geometrie treibt. Das Nichtbewusstsein schliesst nicht aus das Dasein[28]). Freilich kann der Geist vergessen, den Besitz der Wissenschaft verlieren, oder unwissend sein, d. h. gar nicht in ihren Besitz gelangen. Dann ist die Wissenschaft dem Geiste fern. Indess doch nur scheinbar; nur wir mit unserm Be-

wusstsein sind ihr fern, nicht sie uns — sondern sie ist uns
vielmehr stets gegenwärtig. Sobald wir ernstlich in uns gehen,
finden wir sie in uns vor. Tief im Grunde des menschlichen
Geistes verborgen, ruhen die ewigen, wahrhaft seienden Seins-
und Erkenntnissprincipien (verae rationes), sie sind im Geiste,
auch wenn er sie, unwissend, noch nicht sucht oder sie, ver-
gessend, scheinbar verliert.

B. Wie nun mit der die Wissenschaft erkennenden Ver-
nunft, so ist der menschliche Geist auch mit der von der Ver-
nunft zu schauenden Wahrheit unauflöslich verbunden. Die
Wahrheit als das höchste Sein und die Fülle aller Realitäten
theilt der mit ihr verbundenen Substanz ihr Sein mit. Die
Verbindung aber des Geistes mit der Wahrheit ist eine un-
zertrennliche. Denn es giebt keine Macht, welche diese
Verbindung aufzuheben vermöchte. Es vermag das weder eine
körperliche Macht, denn sie steht dem Geiste nach; noch
wird die allgemeine Vernunft, als die höhere Geistesmacht,
es wollen, denn sie hat sich neidlos an den einzelnen Geist
mitgetheilt; noch endlich wird der einzelne Geist selbst
das Band seines Lebens lösen wollen. Ueberhaupt aber ist
der Begriff der Trennung nur auf räumliche, nicht auf geistige
Verhältnisse anzuwenden. Aus der unauflöslichen Verbindung
des Geistes mit der unveränderlichen Vernunft und der durch
sie geschauten Wahrheit als der höchsten, an das schauende
Subject sich mittheilenden Seins- und Lebensform folgt nun
weiter, dass der Geist in Zukunft weder von der allgemeinen Form
des Seins oder der Existenz, noch von der besonderen Seins-
form des Lebens, noch endlich von der ihm eigenthümlichen
besonderen Lebensform getrennt werden kann.

1. Zunächst könnte die Möglichkeit einer Trennung des
Geistes vom Sein oder von der Existenz behauptet werden
mit Rücksicht auf die im Geiste sich findende Thorheit,
welche, als Abwendung von der Wahrheit und Streben zum
Nichtsein, im Gegensatz zu der durch die Hinwendung zur
Wahrheit und in den Besitz der Seinsfülle gelangenden Weis-
heit einen Verlust am Sein in sich schliessend, endlichen
Untergang und gänzliche Vernichtung des Geistes bewirken
könnte[29]. Indess einem völligen Untergange ist nicht einmal
der Körper unterworfen. Wird nämlich das Sein des Kör-

pers zwiefach, nach Masse und nach Form, bestimmt, so unterliegt weder die Masse noch die Form desselben einer gänzlichen Vernichtung. Jene nicht, wegen der unendlichen Theilbarkeit, welcher sie fähig ist; diese, die Form der Schönheit und Lebendigkeit, nicht; denn, da sie dem nicht durch sich selbst entstandenen, sondern durch eine unkörperliche Macht geschaffenen Einzel- wie Weltkörper durch den Schöpfer mitgetheilt, den Bestand des Universums bedingt, und der Schöpfer billiger Weise das von ihm geschaffene Werk nicht verlassen, sondern es erhalten wird, so ist sie unzerstörbar, und mithin jede scheinbare Zerstörung der Form nur Uebergang zu neuer Gestaltung. Ist nun schon das Sein des Körpers weder nach Stoff noch nach Form der Vernichtung unterworfen, so noch viel weniger der Geist, der, während der Körper nur durch ein Anderes ist und bedürftig sich nach einem Andern bewegt, durch sich selbst ist und besteht, sich selbst nicht verlässt, vielmehr im Besitz der eignen Lebensfülle beharrt.

2. Mit dem letztgenannten Momente ist dann schon die Unmöglichkeit der Trennung des Geistes von der besonderen Daseinsform des Lebens gesetzt. Die Annahme, dass der Geist sich im Tode des Lebens entäussere, so dass er im Momente des Todes zwar nicht aufhöre zu sein, aber doch lebendig zu sein, streitet wider den Begriff des Geistes, der nicht anders als lebendig gedacht werden kann, mit dessen Existenz das Leben nothwendig verknüpft ist, der als lebendige Substanz das Leben nicht bloss, wie der belebte Körper hat, sondern auch ist und dem Körper mittheilt. Wiche nun im Tode das Leben vom Geiste, so wäre nicht das Verlassene der Geist, sondern das Entweichende. Dieses Leben aber, das dem Geiste durch die wesentliche Verbindung mit der ewigen, unvergänglichen und an sich seienden Wahrheit zu Theil geworden ist, kann durch keine Macht irgendwie vernichtet werden[30]. Auch nicht durch die Thorheit als Gegensatz zu der die Wahrheit besitzenden Weisheit, denn sie ist einerseits keine selbständige Macht, sondern äussert sich nur auf dem Grunde des geistigen Lebens, und ist andrerseits als Gegensatz zur Wahrheit, dem höchsten Sein, wesentlich Nichts, mithin machtlos. Kann dem Geiste nun nicht einmal der Gegensatz zur Wahrheit das Leben entziehen, so

bleibt er nothwendig im immerwährenden, unbestrittenen Besitze desselben.

3. Endlich aber ist auch die Behauptung einer Trennung des Geistes von der ihm eigenthümlichen, besonderen Lebensform[31]) durch den Uebergang in eine niedere Substanz auf dem Wege der Verleiblichung ungegründet. Dieser Uebergang könnte geschehen entweder freiwillig aus eigenem Triebe des Geistes, oder er könnte durch einen äusseren Zwang herbeigeführt werden.

a. Aus dem Willen des Geistes selbst würde er nicht erfolgen können. Denn auch bei dem grössten Hange zur Pflege, Belebung und zum Besitze des Körpers wird der Geist doch stets die Herrschaft über denselben behaupten und, da er sich als demselben übergeordnet weiss, nicht in die niedere Existenzform des Körpers übergehen wollen.

b. Der Zwang ferner könnte entweder durch einen Körper oder durch einen andern Geist ausgeübt werden.

α. Ersteres könnte nur in denjenigen Zuständen geschehen, in welchen der Geist dem Körper gegenüber erfahrungsmässig am wenigsten Widerstandskraft besitzt; also etwa im Schlafe. Allein selbst dann lebt der Geist abgeschlossen von der Aussenwelt in sich, indem er die durch den Körper während des Wachens empfangenen Eindrücke im Traume bewegt, und, unwandelbar bleibend im Wechsel, nimmt er jene Eindrücke in den wachen Zustand hinüber, ohne eine Verringerung an seiner Kraft zu erleiden. — Oder aber der Geist könnte sich dem Körper naturgemäss assimiliren, wie eine kleine Flamme durch den stärkeren Luftzug verzehrt und wie überhaupt eine edlere Substanz leicht von der unedleren verschlungen wird. Allein jene Vorstellung ist nur auf räumliche Grössen, nicht auf den Geist anzuwenden. Dieser steht — nicht örtlich, sondern nach der Ordnung der Natur — den ewigen, unveränderlichen Wahrheitsprincipien, den Intelligenzen[32]), näher als dem Körper und wird durch dieselben in seinem Wesen weit mehr bestimmt, als durch den Körper, welchem von dem höchsten Wesen erst durch die Vermittlung der Seele[33]) die Seins- und Lebensform mitgetheilt wird. Wenn es nun lediglich die Seele ist, welche den Körper zum Körper macht und sich, indem sie zugleich ganz und in allen einzelnen Theilen desselben ist, als nicht local mit ihm verbunden, sondern als über ihn schlechthin erhaben beweist, so könnte die Seele nur durch die Seele zum Körper werden. Der Körper aber wird nimmermehr dasjenige, durch welches er Leben und Form besitzt, zwingen können, zu seinem Wesen überzugehen.

β. Ein Geist endlich wird den andern Geist nicht zwingen, sein Wesen aufzugeben. Weder der gute noch der böse. Jener wird den andern geistig fördern, dieser ihn in seinem Wesen erhalten wollen, um ihm gebieten zu können.

Dies die Grundgedanken der in vieler Hinsicht merkwürdigen Schrift des Kirchenlehrers „über die Unsterblichkeit der Seele“[34]). In den „Retractationen“[35]) tadelt er an ihr besonders:

1. Dass er damals den Menschen als ausschliesslichen Träger der Wissenschaft und des vernünftigen Lebens gefasst habe, während doch Gott, der die Wahrheit selbst ist und durch sich selbst lebt, im höchsten Sinne Vernunft und Leben besitze.

2. Dass er der Vernunft oder der Intelligenz Unwandelbarkeit zugeschrieben.

3. Dass er den Begriff der Trennung nur auf räumliche Verhältnisse angewandt und mithin die Unmöglichkeit der Trennung des Geistes von der ewigen Vernunft behauptet habe.

Hinsichtlich des letzten Punctes bemerkt er, dass es allerdings nicht bloss in örtlicher, räumlicher, sondern auch in geistiger Beziehung eine Trennung gebe, nämlich die nach Jes. 59, 2 durch die Sünde bewirkte Scheidung des Menschen von Gott.

Darnach modificirt sich denn auch in späterer Zeit seine Lehre von der Unsterblichkeit, indem er, wie zwischen formaler und realer Freiheit des Menschen, so auch zwischen formaler und realer Unsterblichkeit bestimmter unterscheidend, der menschlichen Seele nicht mehr, wie in obengenannter Schrift, absolute, sondern mit Rücksicht auf ihre Veränderlichkeit und die durch die Sünde zur Wirklichkeit erhobene Möglichkeit ihrer Trennung von Gott, dem Quell des

wahren Lebens, nur relative Unsterblichkeit zuschreibt, während unsterblich im absoluten Sinn nach I. Timoth. 6, 16 allein Gott genannt werden dürfe[36]). Er begnügt sich statt aller philosophischen Argumente mit dem Selbstbeweis des christlichen Glaubens, der das ewige Leben in der mit Gott durch Christus vermittelten Gemeinschaft thatsächlich und erfahrungsmässig besitzt und der Untrennbarkeit von seinem Lebensquell weit über alle Demonstration hinaus schlechthin gewiss ist.

Nach diesen aus historischer Rücksicht vorausgeschickten Bemerkungen über die Unsterblichkeit wenden wir uns nunmehr zur Erörterung der Bestimmungen des Kirchenvaters über die Immaterialität der menschlichen Seele[37]).

Zweiter Theil.

Von der Immaterialität der menschlichen Seele.

Um zu beweisen, dass die menschliche Seele weder Körper noch Körpermischung, weder eins der bekannten vier „Elemente" noch auch ein uns unbekanntes fünftes Element ist, stellt er einen allgemein zugestandenen Begriff von Körper auf, untersucht die erfahrungsmässig gegebenen Zustände und Thätigkeiten der menschlichen Seele und zeigt, dass uns dieselben auf ein vom Körper und überhaupt von allem Materiellen wesentlich verschiedenes Sein hinführen[38]). Körper ist alles räumlich, d. i. durch die drei Dimensionen der Länge, Breite, Höhe Ausgedehnte, das mit seinen grösseren Theilen einen grösseren, mit seinen kleineren Theilen einen kleineren Raum einnimmt und mithin weniger ist im Theile als im Ganzen[39]). Jeder Körper ist leidensfähig, er wird bewegt, verändert. Somit kommen demselben ausser den Prädicaten der räumlichen Ausdehnung und Theilbarkeit die der Abhängigkeit und Passivität zu. Nun zwingen uns weder

die Zustände noch die Thätigkeiten der Seele, ihr diese Bestimmungen beilegen.

A. Die Zustände nicht. Denn

1. Was die sittlichen Zustände betrifft, so wird Niemand die „Früchte des Geistes", Friede, Freude, Glaube, Hoffnung, Liebe und überhaupt die christlichen Tugenden der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit u. s. w. für etwas Körperliches, räumlich Ausgedehntes halten, und doch wird ihre Realität nicht bezweifelt[40]). Dasselbe würde von dem Subjecte, in dem sie sich finden, von der Seele, ausgesagt werden müssen.

2. Was ferner die physischen Zustände anlangt, so hat man behauptet, die Seele wachse mit dem Körper, dehne sich mithin nach Art eines Körpers aus. Indess müssen wir unterscheiden zwischen einem quantitativen Grösserwerden und einem qualitativen Besserwerden, zwischen einer Veränderung der Beschaffenheit oder des Wesens und der des Zustandes[41]). Die Seele wird nicht grösser, aber wohl besser, wenn sie zur Tugend gelangt; nicht ihre Grundbeschaffenheit, wohl aber ihr Zustand verändert sich, wie der Glanz des Goldes sich verändert.

B. Aber auch die Thätigkeiten der Seele führen uns nicht auf körperliche Prädicate. Augustin unterscheidet drei Grundfunctionen der menschlichen Seele je nach drei Hauptarten der Wahrnehmung. Die erste Art ist diejenige, durch die wir wahre d. i. wirkliche Körper sehen, empfinden; in der zweiten schauen wir dem Körper Aehnliches, Körperbilder; in der dritten erblicken wir weder Körper noch Körperbilder, sondern rein geistige, unsichtbare, intelligible Objecte, wie Glaube, Liebe, Hoffnung, mittelst der Vernunft[42]). Die letzte Sphäre der Betrachtung ist diejenige, in der wir bestimmt sind eigentlich heimisch und so nach dem Ebenbilde des Schöpfers erneuert zu werden, in der alle Rücksicht auf Körper und Geschlecht schwindet. Wie die erste Art von der niederen, dem Körper zugewandten Seite der menschlichen Seele ausgeübt wird und das Gebiet der unmittelbar auf den Körper gerichteten sinnlichen Wahrnehmung umfasst, so bezieht sich die dritte auf die höhere, Gott und den unkörperlichen Existenzen zugewandte Seite derselben und umfasst das Gebiet des reinen Denkens. Zwischen beiden Gebieten

in der Mitte befindet sich das dem mittleren Theile der menschlichen Seele angehörige Gebiet des Gedächtnisses, unter welcher Bezeichnung Augustin zugleich das der Vorstellung und Einbildungskraft mit befasst. Das Gedächtniss empfängt und sammelt wie in einem Behälter entweder vermittelst des äussern Sinnes und der sinnlichen Wahrnehmung ihr zugeführte Eindrücke aus der niederen, sichtbaren Körperwelt, Bilder von sichtbaren Dingen, welche der Geist in Vorstellungen festhält und durch den Act der Wiedererinnerung sich zurückrufen kann, oder vermittelst des innern Sinnes und des begrifflichen Denkens ihr zugeführte Eindrücke aus der unsichtbaren Ideenwelt. Somit empfängt und behält es Vorstellungen und Begriffe und wird, je nachdem es als durch die höhere oder als durch die niedere Seite der menschlichen Seele bestimmt aufgefasst wird, entweder zu dem niederen oder zu dem höheren „Theile" der Seele, häufiger indess zu ersterem, gerechnet[43]).

Zunächst weist nun Augustin negativ den mit Rücksicht auf die niederen, vom Körper mehr oder weniger abhängigen Functionen erhobenen Vorwurf der Materialität der Seele auf Grund einer eingehenden Untersuchung des Processes der sinnlichen Wahrnehmung und der Vorstellung zurück; sodann beweist er positiv die Immaterialität d. h. die Einfachheit der Seele aus ihren höheren, vom Körper unabhängigen Verrichtungen, in welchen sie ihr eigentliches Wesen zu erkennen giebt.

1. Bei der Sinnesempfindung unterscheidet der Kirchenlehrer das empfindende Subject, die menschliche Seele, das die Empfindung verursachende körperliche Object, die Empfindung selbst und die Organe, die Medien und den Sitz der Empfindung. Er zeigt,

1) dass die Seele in der Empfindung gegenüber ihrem Körper sammt seinen Organen sich nicht leidend, sondern thätig verhält;

2) dass sie in jedem Theile des Körpers ganz ist;

3) dass sie sogar die Grenzen ihres Körpers relativ überschreitet,

und folgert aus dieser Activität, relativen Ubiquität und Transcendenz ihre Unkörperlichkeit.

a. Die Seele leidet nicht, sondern der Körper; die Seele

aber nimmt das Leiden des von aussen afficirten Körpers wahr und verhält sich dabei activ. Organe der Empfindung sind die körperlichen Sinne. Die bekannten fünf Sinne, neben oder über denen Augustin noch einen gewissen „innern Sinn" oder Gemeinsinn annimmt, mittelst dessen das Subject die Sinne selbst und ihre Objecte von einander, von den Sinnen und von sich unterscheidet[44]), dienen der Seele als Boten zur Kenntniss des Körperlichen, als Mittel der Verwaltung ihres eignen Körpers. Zu letzterem Zwecke bedient sie sich ausserdem noch gewisser Medien. Sie verwaltet die mehr festeren, erdigen und flüssigen Theile ihres Körpers durch die feineren, mehr geistartigen, beweglichen und freien Elemente des Lichts und der Luft und durch noch andere, uns unbekannte feine Elemente, welche sich in den körperlichen Organen befinden[45]). Drei Gehirnkammern bezeichnet er als Sitz des Sinnes und der Empfindung, der Bewegung und des die Körpereindrücke in Bildern bewahrenden Gedächtnisses. Von der vorderen, am Gesicht befindlichen geht aller Sinn, von der hinten am Nacken befindlichen alle Bewegung aus, in der zwischen beiden in der Mitte liegenden ruht das Gedächtniss[46]). Das an sich mehr active Licht kündigt der Seele die Affectionen, welche der Körper von aussen erleidet, an, ohne selbst mit ihr identisch zu sein; die den Nerven eingeflösste Luft gehorcht dem die Glieder bewegenden Willen, ohne selbst Wille zu sein; jener mittlere Theil kündigt die Bewegung der Glieder an behufs Aufbewahrung des Wahrgenommenen, ohne jedoch selbst Gedächtniss zu sein[47]). Sobald nun — bemerkt Augustin über den Process der Sinnesempfindung[48]) — in Folge eines von aussen auf die Sinne des Körpers hervorgebrachten Eindrucks die von jener Affection zunächst betroffenen, in den Sinnesorganen befindlichen feineren Medien des Lichts und der Luft durch ihre Schwingungen die gröberen Elemente des Körpers in Bewegung gesetzt haben, so erleidet die Mischung des Körpers eine gewisse Störung oder doch Veränderung. Dieses Körperleiden bleibt der zur Herrschaft über den Körper sammt den ihr dienenden Sinnen berufenen Seele vermöge ihrer Aufmerksamkeit durch sich selbst nicht verborgen[49]), d. h. sie nimmt es sinnlich wahr; und indem sie in dieser Störung der Mischung ihres Körpers eine Beeinträchtigung ihrer

Vorsteheraction erblickt, sucht sie sich durch Beherrschung jenes Körpereindrucks in ihrer Autonomie zu behaupten. Bedarf es dazu wegen Uebereinstimmung jenes Eindrucks mit ihrer leitenden Thätigkeit von ihrer Seite einer geringeren Gegenwirkung, so empfindet sie Lust; bedarf es, weil jener Eindruck sich ihrem Regimente widersetzt, einer grösseren Widerstandskraft, so empfindet sie Unlust, Schmerz. Mithin erscheint die Seele bei jeder Empfindung, und zwar im Schmerz noch mehr als in der Lust, als activ, nicht als leidend[50]). Wenigstens ist das normale Verhältniss dieses, dass sie jeden von aussen ihrem Körper zugefügten Reiz mit Leichtigkeit überwindet. Wenn sie nun dennoch in Wirklichkeit selbst leidet und durch äussere Eindrücke alterirt wird, so geschieht das durch ihre eigene Schuld in Folge der Sünde, vermöge deren sie sich von Gott, ihrem rechtmässigen Gebieter, ab- und ihrem Diener, dem Körper, zugewandt und damit sich selbst die Leitung ihres Unterthans erschwert hat[51]). Desgleichen können, wie das im Tode der Fall ist, die Boten der Empfindung und die Diener der Bewegung, sowie die des Gedächtnisses ihr gänzlich ihre Dienste versagen. Dann scheidet sie von dem Leibe, da die Grundlage ihrer irdischen Existenz aufgehoben ist. Oder es wird, wie in der Krankheit, ihre Spannkraft wesentlich verringert, und sie sucht die wankende Lebenskraft zu erneuern, ohne es für sich allein zu vermögen. Da hat dann der Arzt an dem Gebiete der Störung zu erkennen, welchem Theile der dienstbaren Organe er durch Medicin zu Hülfe kommen muss[52]).

Indess die Thatsachen,

1) dass der Mensch sich durch angespanntes Denken mit offnen Augen von allem Sichtbaren abwenden,

2) dass er plötzlich stillstehend die Bewegung des Körpers aufhalten,

3) dass er am örtlichen Ziele vorbeigehen kann, beweisen zur Genüge, dass die menschliche Seele, real unterschieden vom Körper, frei und unabhängig über den körperlichen Organen steht[53]).

b. Die aus der, im allgemeinen Process der sinnlichen Wahrnehmung dem Körper gegenüber sich äussernden Activität und Selbständigkeit erwiesene Unkörperlichkeit der Seele

wird bestätigt durch die besondere Erscheinung, dass die Seele jeden durch Berührung verursachten Eindruck an dem bestimmten Orte des Körpers, an dem er geschieht, ganz empfindet, ohne sich erst dahin zu bewegen und ohne deshalb gleichzeitig die übrigen Theile des Körpers zu verlassen, während doch nach der obigen Definition kein Körper an mehreren Orten zugleich ganz ist, sondern nur in dem von ihm eingenommenen Raume, nicht aber in den einzelnen Theilen desselben. Durch diese Ubiquität der Seele innerhalb der Schranken des Körpers wird es klar, dass sie den Körper nicht in der Weise eines räumlich Ausgedehnten, sondern in der Form einer denselben ganz und zugleich in allen einzelnen Theilen dynamisch durchdringenden Lebenskraft erfüllt[54]).

c. Dazu kommt, dass sie, während sie empfindet, besonders wenn sie sieht, sich nicht bloss in dem Körper, sondern zugleich ausser demselben befindet, nämlich an dem Orte des empfundenen Gegenstandes. Denn wir leiden oder empfinden, sagt Augustin, nicht da, wo wir sind, sondern da, wo wir nicht sind. Wenn nämlich unsere Augen nur da sähen, wo wir sind, dann würden sie nur sich selbst sehen[55]).

2. Mit noch grösserer Evidenz folgt die Unkörperlichkeit der Seele aus der Betrachtung der mittleren Function des Gedächtnisses oder derjenigen Seelenthätigkeiten, welche dem Gebiete der Vorstellung angehören[56]). Sowohl Qualität als Quantität der vom Gedächtniss erfassten Objecte weisen auf ein vom Körper total verschiedenes Subject.

a. Was zuvörderst die Qualität jener Bilder betrifft, welche die Seele entweder sich selbst unbewusst, sei's im Traume, sei's in krankhafter Erregung des Fiebers oder des Wahnsinns vorführt, oder bewusst im Wachen durch absichtliche Denkthätigkeit fasst, behält, gestaltet, oder endlich im Zustande der Ekstase oder Verzückung[57]) von oben her mit dem Bewusstsein des Unterschieds von der gemeinen Wirklichkeit empfängt, so sind dieselben allerdings den wirklichen Dingen, den materiellen Gegenständen vollkommen ähnlich, keineswegs aber mit ihnen identisch, zwar Erscheinungsformen von Körpern, nicht aber selbst Körper oder körperlicher Natur, sondern geistartig[58]). Denn nicht der Körper bringt sie hervor im Geiste und theilt dem Geiste dadurch etwas von

seiner Substanz mit, sondern der Geist selbst[59]) erzeugt sie in sich mit unglaublicher Geschwindigkeit. Wie aber das Bild des Körpers vorzüglicher ist als der Körper selbst, so ist auch der Geist besser als die Substanz, aus der er das Bild geformt hat, gleichwie der Schöpfer besser ist als der Stoff, aus dem er schafft; und wenn auch der behufs Erzeugung des Körperbildes erforderliche Körper der Zeit nach vorangeht, so steht er ihm doch in Hinsicht seiner Natur nach.

b. In Anbetracht aber der Quantität jener Bilder steht fest, dass die Seele, wenn sie ein Körperliches wäre, nimmermehr im Stande sein würde, Bilder von so vielen und so grossen Körpern, Räumlichkeiten, Gegenden in eins zusammenzufassen und bei sich zu tragen, noch auch durch den Act der Wiedererinnerung hervorzunehmen vermöchte, da kein Körper die Grenzen des von ihm eingenommenen Raumes überschreiten kann[60]). Angenommen nun auch, die Seele wäre eine so feine Substanz wie die Luft[61]), so würde doch selbst die durch den ganzen Weltraum ausgebreitete Luft jene Unzahl von Bildern nicht fassen können, da das eine über Räumlichkeit und Ausdehnung schlechthin erhabene, untheilbare und einfache Substanz voraussetzt. Eine solche ist eben die Seele, und wie sie selbst nichts räumlich Ausgedehntes ist, so ist auch ihre Wirksamkeit nicht, wie die des Körpers, eine zeitliche und räumliche zugleich, sondern eine bloss zeitliche[62]).

3. Wie nun schon aus der relativ vom Körper unabhängigen mittleren Function der Seele folgt, dass dieselbe weder ein Körper noch ein körperliches Element ist, so setzt eine Betrachtung der vom Körperlichen absolut unabhängigen Sphäre des Denkens die Immaterialität der Seele vollends ausser Zweifel. Betrachten wir nun den Act und die Objecte des Denkens, so wird im ersten Falle die Annahme, dass die Seele eine Form oder Qualität, eine Mischung oder Harmonie des Körpers sei, im zweiten Falle, dass sie ein uns unbekanntes, feineres fünftes Körperelement sei, zurückgewiesen.

a. Im Acte des Denkens macht die Seele sich los vom Körper, um intelligible Grössen zu erkennen. Die Mischung aber oder die Harmonie eines Körpers ist wie die Qualität oder das Accidenz, wie Farbe und Gestalt, unzertrennbar mit der Substanz verbunden und erscheint überall als

durch deren Veränderungen bestimmt. Das Gegentheil findet statt bei der Seele im Acte des Denkens[63]).

b. Steht es weiter in Betreff der Objecte des Denkens fest, dass die Seele schlechthin unkörperliche, intelligible[64]) Grössen und Begriffe denkt, erkennt, weiss, so ist sie nothwendig ein Unkörperliches. Denn wie das Körperliche nur durch ein körperliches Auge, so kann auch das Unkörperliche nur durch ein ihm entsprechendes Organ wahrgenommen werden[65]). Die Seele erkennt aber schlechthin Unkörperliches, wie die mathematischen Grössen, die mathematische Linie, den mathematischen Punct. Der schlechthin untheilbare, unkörperliche Punct aber würde nicht von einem Körperlichen, Theilbaren geschaut werden können. Mithin ist die Seele sicherlich schon aus diesem Grunde nicht ein fünfter, uns unbekannter Stoff, da derselbe, ob auch höherer und feinerer Art als die uns bekannten, wenn anders körperlich, immerhin als theilbar gedacht werden müsste.

Ferner erblickt der Mensch aber selbst in den Dingen der Welt ausser sich übersinnliche Verhältnisse und Formen, wie Zahl und Maass. Er führt dieselben nach einer inneren Nöthigung zurück auf den Schöpfer aller Dinge, auf den Urheber aller Form, die Form selbst, die ewige Wahrheit, welche er durch Abkehr vom Sinnlichen und durch Einkehr in sich selbst über sich gewahr wird[66]). Ferner erkennt die menschliche Seele in sich sittliche Acte, Zustände und Beschaffenheiten, sowie deren ewige Normen in ihrem Bewusstsein, und schaut die höchsten Wahrheitsprincipien. Endlich aber und vor Allem denkt, erkennt, weiss sie — sich selbst[67]).

Die Seele weiss um nichts besser als um sich selbst. Denn nichts steht ihr als Object ihrer Erkenntniss so nahe als sie sich selbst. Alles Andere ist ihr relativ abwesend, steht ihr mehr fern und kann nur durch Vermittlungen von ihr erkannt werden. In Bezug auf das Wesen und Wirken der himmlischen Geister glaubt sie auf Auctorität hin; in Bezug auf den Willen anderer Menschen besitzt sie mehr ein Muthmassen auf Grund körperlicher Zeichen, als ein Wissen; das Antlitz ihres eigenen Leibes erkennt sie nur im sinnlichen Medium des Spiegels, es ist ihr fern; sie selbst allein ist sich innerlich gegenwärtig, steht

sich am nächsten, erkennt sich daher unmittelbar und kennt sich somit auch besser als Himmel und Erde, von denen sie nur mittelst der Augen ihres Leibes weiss[68]).

Wirklich besitzt auch die menschliche Seele bereits, indem sie selbst noch im Zustande des Nichtwissens auf ihr eignes Wesen reflectirt, ein Wissen um sich selbst. Sie weiss sich in jenem Momente als nach Selbsterkenntniss strebend und als nicht wissend, weiss um jenen ihren Willensact des Strebens, um diesen ihren Zustand des Nichtwissens[69]).

Nun aber kann vom Wissen eines Gegenstandes nicht die Rede sein, wenn nicht auch die Substanz desselben gekannt wird. Ist es mithin die Seele, welche als Subject zugleich um sich selbst als Object weiss, so kennt sie nothwendig auch ihre Substanz, und die Gewissheit, welche sie von sich besitzt, ist zugleich eine Gewissheit von ihrer Substanz. Sie besitzt aber in Bezug darauf keine Gewissheit, ob sie Luft, Feuer, irgend ein Körper, ein Theil oder eine Erscheinungsform des Körpers ist. Folglich ist sie auch nichts Derartiges[70]).

Denn wie in Wirklichkeit die Aussagen derer, welche die Seele für ein Materielles halten, in Bezug auf den anzunehmenden Stoff selbst sehr verschieden und zum Theil einander widersprechend lauten, so kann die Seele auch unmöglich in Bezug auf diesen Punct es zu einer eigentlichen Gewissheit bringen. Denn gewiss weiss sie nur, was ihr innerlich nahe und gegenwärtig ist[71]). Alle materiellen Gegenstände aber sind ihr fern, fremd, äusserlich; um sie zu denken, bedarf sie der Einbildungskraft. Dass sie Feuer oder Luft oder überhaupt ein Körperliches ist, weiss sie nicht rein aus sich, sondern nur mit Hülfe der Imagination; sie meint es nur, sie hält sich dafür, ohne es jedoch zu sein. Die Meinung, dass sie Luft sei, ist eben nur eine von aussen überkommene sinnliche Vorstellung, welche sie durch die Einbildungskraft auf sich bezieht.

Nun meinen aber nicht Alle, dass sie Luft oder Derartiges seien; dagegen zweifelt Niemand daran, dass er denkt und erkennt, dass er will, dass er sich erinnert und mithin, da kein Denken, Wollen, Sicherinnern ohne Leben, wie kein Leben ohne Sein oder Existenz gedacht werden kann, dass er ist und

lebt als Subject zu jenen geistigen Thätigkeiten[72]). Das ist Allen schlechthin gewiss, ja so über allen Zweifel erhaben, dass der Zweifel selbst als Bestätigung dieser Gewissheit dienen muss, insofern er nicht ohne Geistesacte des Denkens, Urtheilens, Sicherinnerns u. s. w. vor sich gehen kann[73]). Das sind folglich Aeusserungsweissen und Thätigkeiten, die sich die Seele nicht als etwas ihr von aussen Zugekommenes einbildet, sondern in denen sie sich wesentlich erscheint. Fasst sie nun jene ihre Grundacte rein für sich in bewusster Scheidung von aller durch die Einbildungskraft gegebenen sinnlichen Beimischung und getrennt von den Objecten, an denen sie sich bethätigen, ins Auge und betrachtet sie in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander, so gelangt sie ohne Zweifel zur festen, sicheren Erkenntniss der Grundmomente ihres eigenen Wesens[74]).

Mit unumstösslicher Gewissheit erkennt sich die Seele nunmehr im Unterschiede mit dem bloss mit Sinn, Bewegung und niederem Gedächtniss begabten Thiere als denkendes und erkennendes Sein und Leben; als ein Sein, das selber Subject, nicht bloss eine Qualität des Körpers als des Subjectes[75]) ist, das daher nicht aus einer der sinnenfälligen Naturen stammt, sondern sich als eine eigene göttliche Setzung erweist[76]). Endlich erkennt sie sich als lebendige Einheit, deren Grundkräfte (Gedächtniss, Intelligenz, Wille), wie sie real und substantiell eins sind in dem einen Sein und Leben des Geistes, in einem solchen Verhältnisse zu einander stehen, dass nicht bloss die eine die andere und jede sich, sondern jede alle anderen, und zwar nicht zum Theil, sondern ganz fasst[77]), und insofern als einfaches, indess doch im Unterschiede von der göttlichen Natur nicht als schlechthin oder absolut einfaches, sondern nur als relativ, d. h. im Vergleich mit dem Körperlichen, einfaches Sein[78]). Denn die Gott allein zukommende absolute Einfachheit schliesst jede Veränderlichkeit, mithin jede Verschiedenheit der Qualitäten von einander und von der Substanz aus; Gott ist, was er hat, er ist das Sein, Leben, die Weisheit, Gerechtigkeit und Güte selbst, und das Alles in Einem[79]). Dagegen offenbart die veränderliche menschliche Seele einen Unterschied der Qualitäten von einander und von der Substanz. Sie ist nicht selbst die Wahrheit, Gerechtig-

keit u. s. w., sondern sie hat sie nur, hat nur Theil am Wahrsein, Seligsein u. s. w., ohne es selbst zu sein[80]). Hierdurch erweist sie zugleich ihre Geschöpflichkeit, wie durch das denkende Princip ihre Gottebenbildlichkeit.

Die zuletzt gegebenen Bestimmungen des Kirchenlehrers über das Wesen der menschlichen Seele führen uns an die unsrer Abhandlung gesetzte Grenze; sie enthalten bereits die Grundlinien der Lehre Augustins über den Unterschied der menschlichen Seele von der thierischen nach unten, sowie über den von der göttlichen Natur nach oben und über die durch diese zwiefache Beziehung ihr gegebene Stellung unter den Weltwesen, — deren Erörterung uns nöthigen würde, den Boden streng psychologischer Forschung zu verlassen und zugleich in das weite Gebiet der Theologie und Ethik hinüberzugreifen. Möchte inzwischen die kurze Darlegung der von uns berührten Lehrpuncte in etwas dazu beigetragen haben, das in der Einleitung über die Bedeutung Augustins auch auf dem Gebiete der Philosophie gefällte Urtheil als nicht ganz ungerechtfertigt erscheinen zu lassen.

Anmerkungen.

1) Heinrich Ritter, Geschichte der Philosophie Bd. VI.: „Niemand, der ihn kennt, wird ihm Sitz und Stimme in der Geschichte der Philosophie verweigern.“

2) Leibnitz nennt ihn Praefat. ad Theodic. § 34: vir sane magnus et ingenii stupendi und litt. ad Primar.: vir sine controversia magnus, vastissimo ingenio praeditus.

3) Erasmus, dessen Ausgabe von Augustius Werken (Basel 1529) die nachfolgenden Citate entnommen sind, erkennt ihm in der Dedicationsvorrede die Palme zu unter allen Schriftstellern der christlichen Zeit, da derselbe in vollendeter Verbindung der Weisheit und Beredtsamkeit die bei allen übrigen Kirchenlehrern sich zerstreut findenden Vorzüge in sich vereinige.

4) Friedrich Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie Th. II., die patristische und scholastische Zeit. 2. Aufl. p. 80—94.

5) Eduard Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. I. Th. II., Philosophie des Mittelalters, 2. Aufl. p. 224—232.

6) Ernst Reinhold, Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Bd. I. p. 325 f. bezeichnet, ohne irgendwie den Gedankenkreis des Kirchenlehrers zu berühren, „die für die Lehre Augustins characteristischen Vorstellungen als Ausgeburten einer schwärmerischen, durch Jugendvorurtheile und Aberglauben seiner Zeit irregeleiteten Phantasie“ — ein Urtheil, das, wenn nicht auf Unkenntniss der Schriften Augustins, wohl nur auf den Mangel eines Organs für das Verständniss dieser vorstechend religiösen Persönlichkeit zurückzuführen ist.

7) Wir müssen hier zur Erläuterung mit einigen Worten auf den psychologischen Ursprung des Augustinischen Philosophirens hinweisen, wie solcher in dem hier im Wesentlichen als bekannt vorauszusetzenden, in seinen „Bekenntnissen“ von ihm selbst dargestellten Entwicklungsgange seines innern Lebens zu suchen ist. Augustin ist, wie er selbst erzählt, zuerst durch das Lesen von Cicero's „Hortensius“ für das Studium der Philosophie angeregt worden. Diese Schrift hat den in der Weltstadt Karthago von Ehrgeiz und Sinnenlust gestachelten 19jährigen Jüngling wieder zu sich selbst zurückgerufen, ihn an das Ziel seiner Bestimmung gemahnt und gleicher Weise den Trieb nach Erkenntniss der Wahrheit, wie den religiös-sittlichen Trieb nach der Gemeinschaft mit Gott in ihm geweckt. Während gleichzeitig die tieferen, auf dem Grunde seiner

Seele schlummernden Eindrücke, die er in frühester Jugend durch die christliche Erziehung der frommen Mutter empfangen hat, sich kräftig erweisen, beginnt in seinem Innern ein „Kampf des Geistes mit dem Fleisch“. Eine Zeit lang vermag er den Lockungen der Begierde zu widerstehen; aber bald siegt die Sinnlichkeit wieder über die Vernunft; ohne sittlichen und religiösen Halt im Leben verirrt er sich in den Wahn des Manichäismus und fällt endlich, durch denselben enttäuscht, in einen an der Wirklichkeit der objectiven Wahrheit überhaupt und folglich auch an der Möglichkeit ihrer Erkenntniss verzweifelnden Scepticismus, in welchem ihn nur noch der religiöse Gedanke an Gott und eine zukünftige Vergeltung vor dem sittlichen Untergange bewahrt. Da hebt ihn während seines Aufenthaltes in Mailand, wohin er sich inzwischen über Rom von Karthago aus begeben hat, die für sein Denken epochemachende Bekanntschaft mit Schriften der „Platoniker“ aus dieser Tiefe empor und führt ihn auf die lichten Höhen einer reineren, ihres Grundes und Zieles gewissen Speculation; und während ihm die durch die Secte der Manichäer eingeimpften Vorurtheile und falschen Vorstellungen von der h. Schrift und Kirche durch das Hören der geistlichen Reden des Bischofs Ambrosius allmälig genommen werden, vollzieht sich durch das Lesen jener Schriften gleichzeitig in seinem Verstande die Reinigung seiner vom Manichäismus her ihm anhaftenden materialistisch-pantheistischen Vorstellungen vom Wesen Gottes und der menschlichen Seele. Aufs Neue besinnt er sich auf seine erhabene Bestimmung, blickt in sich und schaut nach tieferer Einkehr in sich selbst zugleich über sich das ewige Licht, die Wahrheit selbst, Gott als die rein geistige, unveränderliche, intelligible Substanz, in dem er seinen Schöpfer, den Urquell seines eignen und des gesammten Seins und Lebens, und in ihm sich selbst als immaterielle, geistige Substanz erkennt (Vergl. Confess. VII, 7—11). In diesem, den entscheidenden Uebergang von dem niederen Gebiete des durch die sinnliche Wahrnehmung beherrschten Vorstellens zu der höheren Sphäre des unabhängig von der sinnlichen Vorstellung sich vollziehenden, begrifflichen Denkens bezeichnenden Momente seiner inneren Lebensentwicklung haben wir die eigentliche Geburtsstätte der Augustinischen Speculation, den zureichenden Erklärungsgrund für die spätere Bildung seiner psychologischen und theologischen Grundbegriffe zu suchen, weniger, wie Ritter behauptet, in dem oben erwähnten Scepticismus, der, von lediglich kritischer und vorbereitender Bedeutung für das Denken, nur als negativer Reiz für die Entstehung eines positiv Neuen mitwirken kann, ohne dieses Neue selbst zu setzen.

8) Der sog. ontologische Beweis für das Dasein Gottes, beruhend auf dem Schluss von der im Bewusstsein des Menschen gegebenen Idee eines vollkommensten Wesens auf dessen reale Existenz: das Urdatum der Religionsphilosophie.

9) Das bekannte cogito ergo sum, der auf dem Identitätsgesetz beruhende Schluss von der im Bewusstsein gegebenen Thatsache des Denkens auf das wirkliche Dasein des denkenden Subjects: das Urdatum der Geistesphilosophie.

10) Jenen de mor. Man. II, 11, 24; Confess. VII, 4; de lib. arb. II,

5—15, diesen de trin. X, 10, 13 f. Wohl mit Beziehung hierauf urtheilt auch Friedrich Düsterdieck, „die weltliche Bildung der Geistlichen“ Hannover 1873, gelegentlich: „Augustin ist der Vater nicht nur der scholastischen Theologie, sondern auch der ganzen modernen Religionsphilosophie, ja der ganzen neueren Philosophie geworden“.

11) de ord. II, 20.

12) de ord. II, 18; solil. II, 2.

13) Solil. I, 1.

14) c. Acad. III, 18. 20.

15) Unter den obengenannten Grundrissen der Geschichte der Philosophie, die sich mit mehr aphoristischen Andeutungen begnügen, geht Ueberweg auch nach dieser Seite hin noch am meisten auf die Gedanken Augustins ein, ohne jedoch die durch den Zweck seines Buchs gesteckten Gränzen zu überschreiten. Ritter giebt nur in markigen Strichen die Grundzüge von Augustins theologischem System, doch in einer mehr anregenden als belehrenden Weise; auf die Entwicklung der psychologischen Gedanken des Kirchenlehrers lässt er sich nicht ein. Bindemann (Der h. Augustinus. 3 Bde.) beschränkt sich auf eine Inhaltsangabe der ersten philosophischen Schriften, ohne eine eingehendere Erörterung der Grundbegriffe zu versuchen. Am meisten befriedigt in dieser Beziehung noch die fleissige Arbeit des katholischen Theologen Gangauf, metaphysische Psychologie des h. Augustinus. 1. u. 2. Abth. Augsburg 1852. Doch entbehrt sie, da der Verfasser, von den Voraussetzungen der Günther'schen Philosophie beherrscht, das historische Moment zu wenig berücksichtigt und neben sachgemässer Darlegung der Lehre des Kirchenvaters noch anderweitige practische Zwecke verfolgt, der nöthigen Objectivität.

16) Plotin lebte 205—270 n. Chr.; sein Philosophiren steht — den offen zu Tage liegenden principiellen Unterschied seines religiös-speculativen Idealismus vom positiven, geschichtlichen Christenthum selbstverständlich zugegeben — immerhin unter der unverkennbaren, wenn auch ihm selbst nicht zum Bewusstsein gekommenen Einwirkung des christlichen Geistes und kann nur von diesem Gesichtspuncte aus in völlig befriedigender Weise geschichtlich begriffen werden. Vergl. über ihn F. Creuzer, in den Prolegomenen zu der Pariser Ausgabe der Werke Plotins; C. H. Kirchner, die Philosophie des Plotin, Halle 1854; vor Allem: Arthur Richter, neuplatonische Studien. Darstellung des Lebens und der Philosophie des Plotin. Halle 1867.

17) Wir geben hier nur beiläufig einige Andeutungen zu der oben angeregten Frage. Augustin erwähnt den Plotin namentlich c. Acad. III, 18; Solil. I, 4; de civ. Dei VIII, 12; IX, 10, 17; X, 4. 14. 16. 17. 23. 30; über seine spätere Stellung zum Platonismus und Neuplatonismus spricht er sich näher aus Confess. VII, 9. Er würdigt Umfang und Tiefe der Erkenntniss der Neuplatoniker, indem er beistimmt ihren Ansichten 1) über Grund und Ziel der Schöpfung der Welt und des Menschen; das Offenbarungsmedium der Schöpfung ist bestimmt, zugleich Mittel der Erlösung und Vollendung für alle zu werden (Confess. VII, 9); 2) über den Grund

der Seligkeit und Vollendung der Seele, sofern derselbe nicht in ihr selbst liegt, sondern nur in einem selbständig von ihr unterschiedenen, über ihr befindlichen Lichte (de civ. Dei X, 4); 3) über die erziehende Bedeutung der sinnlichen Schönheit und die in dem einzelnen Naturschönen sich offenbarende Fürsorge Gottes (civ. X, 14. 17); 4) über den seligen Genuss des Schauens (civ. X, 16). Er verkennt andrerseits nicht die wesentlichen Schranken ihrer Erkenntniss. Er vermisst neben jenen mit der geoffenbarten Wahrheit übereinstimmenden rein didactischen Momenten die für das Christenthum grundlegenden historischen, die Anerkennung der Erlösungsthatsachen, und bezeichnet als Grund der Verwerfung dieser Thatsachen eine mit Geringschätzung des Leiblichen und Aeusseren verbundene Selbstüberhebung (Confess. VII, 9; civ. Dei X, 27—29), vermöge deren sie die in Knechtsgestalt und Niedrigkeit der Welt erschienene Herrlichkeit des persönlichen Gotteswortes verachteten. Die Schatten- und Kehrseite dieser hochmüthigen Verkennung der geschichtlich geoffenbarten Gotteswahrheit ist ihm dann aber die unsittliche Selbsterniedrigung im Götzendienst, welchem selbst die edelsten Philosophen trotz ihrer besseren Erkenntniss gehuldigt hätten (Confess. VII, 9; civ. VIII, 12; X, 4). Ausserdem tadelt er in Anbetracht ihrer Lehre, dass sie von den drei Grundprincipien die Seele dem Intellect nachgestellt (civ. X, 23), so wie auch, dass sie eine Seelenwanderung durch Thier- und Pflanzenkörper angenommen haben, während nach dem Evangelium einfach jede einzelne Menschenseele in ihren eigenen Leib zurückkehre (civ. X, 30). — Dies die spätere kritische Stellung Augustins zu Plotin und zum Neuplatonismus. Gleichwohl bleibt seine Speculation in den metaphysischen Grundlagen und besonders in den theologischen Grundbegriffen entschieden durch Plotin bestimmt. Ein durchgreifender Unterschied zwischen beiden wird durch die Stellung des Leiblichen bezeichnet, welchem von Augustin auf Grund der geschehenen Auferstehung Christi und der zukünftigen Auferstehung der Gläubigen und ihrer Bekleidung mit einem neuen, verklärten Leibe eine bleibende, nicht bloss temporäre Bedeutung beigelegt wird.

18) Für die historische Behandlung hat Augustin selbst in einem, seiner späteren Lebenszeit angehörenden, über Wesen und Ursprung der menschlichen Seele sich auslassenden Schreiben an den Kirchenlehrer Hieronymus (epist. 28 ad Hieron.) die Gesichtspuncte angegeben, nach denen die Lehre vom Wesen der menschlichen Seele darzustellen ist. Er hebt dort die Schwierigkeit der Untersuchung über die Seele hervor (vergl. de gen. ad litt. VI, 28) und dringt in besonnener Weise auf Unterscheidung des Gewissen, wissenschaftlich Feststehenden von dem Ungewissen, durch wissenschaftliche oder Schriftgründe nicht zu Erhärtenden. Bei dem Gewissen unterscheidet er wieder das schon durch bloss menschliche Vernunftgründe Erweisbare von dem, was nur auf Grund der göttlichen Offenbarung festgestellt werden kann. In Anbetracht der ersteren, uns hier zunächst nur interessirenden Art der Gewissheit gilt ihm ein Dreifaches als wissenschaftlich begründete Ueberzeugung: 1) dass die Seele relativ unsterblich, 2) dass sie unkörperlich, 3) dass sie kein Theil der göttlichen Substanz, sondern dass sie von Gott geschaffen ist als eine

eigene, vom Göttlichen wie vom Körperlichen real unterschiedene, in gewisser Weise unvergängliche Substanz.

19) Für den Zweck unsrer Abhandlung kommen unter den von Augustin als Katechumen vor seiner Taufe verfassten Schriften besonders in Betracht: Soliloquia und de immortalitate animae, vergl. Retractationes I, 4. 5; von den nach seiner Taufe verfassten Schriften der ersten, mehr spezifisch philosophisch gerichteten Periode: de quantitate animae, de libero arbitrio, de musica lib. VII und de magistro, vergl. Retract. I, 8. 9. 11. 12; unter den von ihm als Presbyter abgefassten Schriften der zweiten, mehr practisch gerichteten, durch die Aussprüche der h. Schrift und durch die Kirchentradition normirten Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit gelegentlich de genesi ad litteram lib. VI. VII, vergl. Retract. I, 24; endlich unter den von Augustin als Bischof von Hippo geschriebenen de origine animae ad Hieronymum epist. 28 und de anima et ejus origine, vergl. Retract. II, 45. 56. Eine scheinbar hierher gehörige Schrift, de spiritu et anima, erweist sich durch fremdartigen, wiewohl gewandten Stil und einzelne pantheistisch geartete Aussprüche als unächt. Von anderen ächten Schriften Augustins werden beiläufig herangezogen Confessiones, de trinitate, de civitate Dei, vergl. Retract. II, 6. 15. 43.

20) De immortalitate animae, eine Schrift — aphoristisch und concis im Stil, springend und gedankenreich, wie es scheint, im Fluge philosophischer Begeisterung abgefasst — von der Augustin gegen das Ende seines Lebens (Retract. I, 5) bekennt, dass sie ihm selbst unverständlich sei. Wir haben im Folgenden eine selbständige Reproduction dieser eigenthümlichen Schrift gegeben und Fortschritt und Zusammenhang der in ihr niedergelegten Gedanken aufzuweisen gesucht. Sie steht wie keine andere des Kirchenlehrers unter der unmittelbaren Einwirkung der neuplatonischen Philosophie und ist, von dieser Seite betrachtet, vielleicht die interessanteste.

21) de ord. II, 18. Das Forschen nach der Seele ist angenehmer, bringt uns Selbsterkenntniss, macht uns des ewigen Lebens würdig und ist für den Lernenden bestimmt; das Forschen nach Gott verschafft uns die Erkenntniss unsres Ursprungs, ist erhabener, macht uns des ewigen Lebens theilhaftig, d. h. selig, und ist für den „Gelehrten" bestimmt.

22) den ord. II, 2. „Nicht die Augen sehen, nicht die Ohren hören im Weisen, sondern ein Drittes zwischen Geist und Körper, die Seele. Diese sammt ihrem Gedächtniss aber ist dem Weisen, der bei Gott alles in Gegenwart zugleich schauend des Gedächtnisses, als des Organs für die Erkenntniss des Vergangenen und Zukünftigen, nicht bedarf, blind als Diener unterworfen und gehorcht ihm unverzüglich, sobald er auf die Welt durch Handeln sittlich einwirken will, sei's durch Wohlthätigkeit, sei's durch Mittheilung seiner Lehre an Andere.

23) Solil. II, 19: „Die Wahrheit kann nicht untergehen, sie ist es die ruft: ich bin unsterblich, wende dich ab vom Schatten in dich, es giebt keinen Untergang für dich als den, dass du vergessen kannst, du könntest nicht untergehen!"

24) Zum Verständniss der genannten Schrift bemerken wir Folgendes: Das denkende Subject ist der Geist des Menschen (animus oder mens;

anima übersetzen wir zum Unterschiede davon durch „Seele"). Vernunft (ratio), das zur Herrschaft über das niedere Element unsrer Natur bestimmte höhere, von Augustin definirt als Geistesauge oder Geistesblick (adspectus animi) de ord. II, 11; de imm. an. 6, oder mentis, de quant. an. 27) ist das den Menschen zur Erkenntniss der Wahrheit befähigende Organ des Geistes, durch dessen Gebrauch er auf dem dialectischen Wege der Begriffsscheidung und -Verknüpfung (de ord. II, 11) mittelst der Bewegung des vom Sichern zum noch nicht Erkannten fortschreitenden Denkens (ratiocinatio) zur scientia, zum festen, allseitig begründeten und bestimmten Wissen (de quant. an. 26), dem sichern Besitze der Wahrheit und im Fixiren derselben zum Genusse der visio, des Schauens der Wahrheit (de quant. an. 27. 33) gelangt. Das zum Sehen erforderliche Organ, die ratio, besitzt jeder Geist, dagegen die rechte zum Suchen erforderliche Thätigkeit desselben, die ratiocinatio, findet sich nur in dem gesunden, sittlich gereinigten Geiste des Weisen. Das Schauen bezeichnet das höhere Ziel, welches der Geist mittelst des Vernunftblickes erstrebt (de quant. an. 27). In der scientia besitzt er die Erkenntniss eines Theiles der verae rationes d. h. der höchsten Real- und Erkenntnissprincipien, der Wissenschaft (disciplina), weiter des künstlerisch abgerundeten Systems der Wissenschaften (ars, de imm. an. 4. 6). Die Wahrheit endlich (veritas) ist der vollkommene Inbegriff aller rationes d. h. der göttlichen, allen Dingen Sein und Bestand verleihenden Ideen und gründet ewig und unveränderlich im göttlichen Verstande (mens, intellectus; 83 quaest. 46; de gen. ad litt. IV, 6. 24. 29; V, 13; conf. I, 6); während die Wissenschaft, ihr unvollkommener Reflex im menschlichen Geiste, auf dem Wege der verständigen Vermittlung mit Hülfe des begrifflichen Denkens gefunden werden muss, wird sie, die Wahrheit, unmittelbar, und zwar ewig und ursprünglich von Gott, abgeleitet auch von dem wahrhaft Weisen geschaut. Vergl. zu diesen Grundbegriffen aus der Erkenntnisstheorie Augustins die Dialectik Plotin's nach der Ausgabe von F. Creuzer und G. H. Moser: Plotini Enneades, I, lib. III, cap. 4—6.

25) Vergl. zu diesem Argumente Augustins: Plato, Meno p. 80 ff.

26) Plato, Phädon p. 86 ff.

27) Plato, Phädrus p. 245.

28) Ein bedeutsamer Geistesblitz des genialen Kirchenlehrers: der Geist geht nicht auf im Bewusstsein, nur ein Theil, vielleicht nur ein geringer Theil von dem, was wirklich in unserm Geiste ist, tritt in unser Bewusstsein, wird auf dem Wege des Denkens unser bewusstes Eigenthum und als solches mit begrifflicher Klarheit erfasst. Die Wahrheit dieses, bereits von Augustin angedeuteten Gedankens — wohl geeignet, den Uebergriffen eines seine Grenzen verkennenden empirischen oder speculativen Rationalismus entgegenzutreten — ist neuerdings im Zusammenhange begründet und ins Licht gestellt von Ed. v. Hartmann, Philosophie des Unbewussten.

29) Vergl. Plato, republ. X, p. 609.

30) Vergl. Plato, Phädon, p. 100—107.

31) Augustin stellt in dem Folgenden ein neues, von Plato und Plotin

nicht berührtes Argument auf. Doch giebt er nicht mit wünschenswerther Klarheit an, was er unter dieser „dem Geiste eigenthümlichen, besonderen Lebensform" versteht. Aus dem Zusammenhange der Gedanken dürfen wir schliessen, dass er auf die Grundbestimmungen der Persönlichkeit, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, hindeutet.

32) Vergl. über die „Intelligenzen" (rationes, principales formae quaedam vel rationes rerum) 83 quaest. qu. 46; de gen. ad litt. I, 18; II, 6; IX, 18.

33) Der von nun an in der Schrift de imm. an. 15. 16 statt animus gebrauchte Ausdruck anima vivificans deutet auf den erst später von Augustin klar erkannten Unterschied zwischen dem die Intelligenzen erkennenden höheren Denkvermögen (mens, ratio, intelligentia) und dem niederen animalischen, den Körper belebenden Principe.

34) Vergl. zu der ganzen Schrift: Plotini Enn. III, lib. VI, 1—5; IV, lib. VII.

35) Retract. I, 5.

36) Epist. 28 ad Hier. 1; de gen. ad litt. VII, 28. „Die Seele besitzt Unsterblichkeit nach ihrer Weise, nicht auf alle Weise, wie Gott. Die h. Schrift redet von Todesarten der Seele. Aber doch stirbt die vom Leben Gottes entfremdete Seele so, dass sie nicht schlechthin aufhört, in ihrer eignen Natur zu existiren." Die Sünde raubt ihr also nicht das Leben, wohl aber das selige Leben (de civ. Dei VI, 12); denn nur der Glaube begründet die Hoffnung auf die wahre Unsterblichkeit, das ewige Leben in Gott (de trin. XIII, 12).

37) Vergl. zu dem folgenden Lehrstück: Plotin a. a. O. Enn. IV, lib. III, c. 20—23; lib. V; lib. VI, 1—5; lib. VII, 1—9 und Richter: Neuplat. Studien, B. IV die Psychologie des Plotin.

38) Zur Einführung diene hier ein kurzer Ueberblick über den geschichtlichen Entwicklungsgang der psychologischen Forschung des Kirchenlehrers. Schon in der Schrift von der Unsterblichkeit ist der negative wie der positive Beweis für die Immaterialität der Seele beiläufig gegeben, in der nächstfolgenden zu Rom verfassten de quantitate animae wird er ausgeführt. Augustin wirft hier fünf Fragen auf, die nach dem Ursprung, der Beschaffenheit, der Grösse der Seele, nach ihrem Eintritt in den Leib und ihrem Zustande nach dem Tode, beantwortet jedoch nur die nach der Grösse eingehender. Er kommt zu dem Resultate: Die Seele ist unkörper-
lich und doch eine Realität, ihre Grösse besteht nicht in räumlicher Aus-
ehnung, sondern in ihrer Kraft und Entwicklungsfähigkeit (vis, potestas,
tentia; de quant. an. 17. 34). Ihre Kraft entfaltet sie in einem Ent-
icklungsprocesse, in welchem sie auf sieben Stufen mittelst eben
ielen, nach ihrer dreifachen Grundbeziehung zum Körper, zu sich selbst
Gott eigenthümlich bestimmten Grundacten von der Belebung des
s an bis zum Schauen sich zur Verwirklichung ihrer Bestimmung
ebt. Die höhere Function des Denkens beginnt er zu unter-
n von den niederen Functionen der sinnlichen Wahrnehmung und
rstellung oder des Gedächtnisses in den drei Büchern de libero
o und im sechsten de musica, mit welchem die mit den Selbst-

gesprächen beginnende, auf Erkenntniss Gottes und der Seele gerichtete Bewegung des philosophischen Gedankens zum relativen Abschlusse gelangt. Die hier gegebenen Erörterungen über die Zustände und Acte des Gedächtnisses werden ergänzt durch confess. X, 8—15; die über die sinnliche Wahrnehmung durch die Ausführungen in de gen. ad litt. VII, 13—19. Den Process des Selbstbewusstseins untersucht er de trin. X, 10 ff. Die de civ. Dei XI, 23 bereits genannten drei Grundfunctionen der Seele treten endlich deutlich ans Licht de an. et ej. orig. IV, 12—22.

39) de quant. an. 4; de gen. ad litt. VIII, 22; ep. ad Hieron.; de an. et ej. orig. IV, 12. 21.

40) de quant. an. 4; de gen. ad litt. XII, 3—4. 31; de an. et ej. orig. IV, 15.

41) de quant. an. 16 (melius-majus); de gen. ad litt. X, 26 (habitus-status); cf. de imm. an. 3, 5 über den Begriff der lebendigen Substanz.

42) de gen. ad litt. XII, 6—8. 24; de an. et ej. orig. IV, 20 ff. cf. de civ. Dei XI, 23. Augustin bezeichnet die drei Arten als tres visiones, tria visorum genera, genus corporale, spiritale, intellectuale. Dem ersten genus giebt er das Prädicat sentire, dem zweiten contueri oder cernere, dem dritten conspicere verbunden mit intellecta, als Bezeichnung der Objecte, auf welche der Geist sich richtet. Er veranschaulicht sie de gen. ad litt. XII, 6—8 durch ein Beispiel. Wenn wir, sagt er, den Ausspruch „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ geschrieben mit den Augen lesen, so erhalten wir die mittelst der Sinne auf den Körper gerichtete visio corporalis, das leibliche Sehen. Richten wir unsern Geist auf die mittelst unsrer Körpersinne percipirten Wortbilder im Gedächtniss, so erhalten wir die visio spiritalis, das „geistige Sehen“, das Vorstellen. Fassen wir endlich mit dem Blick unsrer Vernunft das geistige Verhältniss, das zwischen uns und dem Nächsten bestehen soll, die Liebe, ins Auge, so werden wir auf die visio intellectualis, das ‚vernünftige Sehen, geführt. In Bezug auf die Rangordnung dieser drei Arten bemerkt er de gen. ad litt. VII, 24: Die erste (visio corporalis) ist nicht ohne die zweite möglich; die zweite ist möglich ohne die erste, bedarf aber (behufs Beurtheilung und Unterscheidung der Vorstellungen) der dritten Art. Die dritte dagegen, die visio intellectualis, ist ohne die zweite möglich und steht selbständig da, während die zweite die Mitte hält zwischen der ersten, untersten, und der dritten, höchsten.

43) Vergl. Plotin a. a. O. Enn. IV, lib. III, c. 25; lib. IV, c. 7.

44) Zuerst de lib. arb. II, 3. 4. Sonst nennt Augustin auch die Ver nunft im Gegensatz zu den äusseren körperlichen Sinnen einen inner Sinn de civ. Dei XI, 27, doch im bewussten Unterschiede von jenem G meinsinn.

45) de gen. ad litt. VII, 15; vergl. Plotin, Enn. IV, lib. V.

46) In den vorderen Theil des Antlitzes hat Gott dem Mensch Seele eingehaucht. Ihm gebührt der Vorzug vor dem hinten befind Jener führt, dieser folgt; von jenem als dem Centralsitze der [illegible] dung stammt der Sinn; dieser geht der Bewegung voran, w Denken dem Handeln, wie der Plan der Ausführung (de g

litt. VII, 17). Der mittlere Theil des Gedächtnisses vermittelt den Uebergang zwischen beiden.

47) de gen. ad litt. VII, 19.

48) Vergl. de quant. an. 23. 25. 30; de mus. VI, 5; de gen. ad litt. VII, 13—20.

49) Das „non latere“ (de quant. an. 24) wird gleicherweise auf sentire, cognoscere, scire angewandt. Doch unterscheidet sich das sentire, die Sinnesempfindung, dadurch von dem cognoscere oder colligere, der sinnlichen, auf Grund sinnlicher Wahrnehmung auf ein Nichtsichtbares oder Nochnichtdaseiendes schliessenden Erkenntniss, dass in jener der Seele etwas durch sich selbst, d. h. durch seinen unmittelbaren Eindruck, dagegen in dieser mittelst eines anderen sinnlich Wahrnehmbaren nicht verborgen bleibt. So nimmt die Seele das Feuer, welches sie mit den Augen sieht, wahr, empfindet es; dagegen schliesst sie aus dem sichtbaren Rauch auf das zu Grunde liegende Feuer. Im Unterschiede von dieser sinnlichen, d. h. durch die Sinne des Körpers vermittelten, Erkenntniss ist die rein geistige Erkenntniss, das scire, ein der Seele durch die reine Intelligenz oder Vernunft Nichtverborgenbleiben.

50) Vergl. Plotin, Enn. IV, lib. IV, c. 19—29.

51) de mus. VI, 5. In diesem krankhaften Zustande besteht ihre rechte Sorge (cura) darin, jeden körperlichen Eindruck durch den Aufschwung zu der höheren Macht zu überwinden, während die Sorglosigkeit (securitas), in welcher sie ihn gar nicht überwindet, sondern sich träge von ihm beherrschen lässt, sündig und thierisch ist. Ist sie kämpfend wieder zur vollkommenen Gesundheit gelangt, so beherrscht sie mühelos alle Eindrücke und wird successiv der seligen Ruhe im Anschauen Gottes theilhaftig.

52) de gen. ad litt. VII, 19.

53) de gen. ad litt. VII, 20.

54) ep. ad Hieron; de immort. an. 16; de trin. VI, 6; de civ. Dei XI, 10; ep. Manich. 16. Vergl. Plotin, Enn. IV, VII, 1—9.

55) de quant. an. 23.

56) Das Gedächtniss ist dem Augustin einerseits im weitesten Sinne das receptive resp. reproductive Grundvermögen des menschlichen Geistes, der menschliche Geist selbst, sofern er empfängt (cf. Confess. X, 8—15); während das spontane, productive, allen seinen Thätigkeiten von der sinnlichen Wahrnehmung bis zum Denken, zu Grunde liegende Vermögen der Wille ist, das allbeherrschende Centrum der Persönlichkeit. Der Mensch ist nach Augustin wesentlich Wille (cf. de civ. Dei XIV, 6: voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt), der Wille ist das übergreifende Princip aller seiner Geistesthätigkeiten. Durch die Erkenntniss dieser wichtigen Wahrheit, die sich allerdings erst in seinen letzten Schriften klar ausgesprochen findet, unterscheidet sich Augustin wesentlich von dem Intellectualismus Plato's und Plotin's, überhaupt der antiken Philosophie, und des modernen Idealismus, wonach der Mensch wesentlich Denken ist und der Wille des Menschen auf den Gedanken zurückgeführt wird. Ist aber der Wille, d. h. nach Augustin

nur bewusste Selbstbestimmung, das übergreifende Princip, so ist er bestimmt, alle übrigen Geistesthätigkeiten in den Bereich seiner Herrschaft zu ziehen, und erscheint andrerseits auch das Gedächtniss als wesentlich durch den Willen mit bestimmt. Augustin unterscheidet daher ein mehr passives, gewohnheitsmässig und mechanisch empfangendes, und ein mehr actives, unter der Mitwirkung des Verstandes und der spontanen Denkthätigkeit empfangendes und frei bildendes Gedächtniss. Jenes findet sich auch beim Thiere, dieses nur beim Menschen. Die Producte jenes heissen „Phantasieen", das sind Bilder von Körpern (Vorstellungen), welche ohne unser Zuthun entstanden, im Gedächtniss schlechthin vorgefunden werden. Die Producte dieses sind die auf Veranlassung und auf Grund der Phantasieen aus der schöpferischen Seele unter dem Einflusse der cogitatio frei hervorgehenden, der imaginatio entstammenden „Phantasmen" (de quant. an. 28; de lib. arb. III, 11. 12; de gen. ad litt. VI, 28; de mus. VI, 5). Beide Arten von Producten, aus körperlichen Sinnenreizen (motus carnales) stammend oder doch auf Grund derselben erzeugt, werden von Augustin als „inferiora" bezeichnet und sind rein irdischen, bloss menschlichen Ursprungs resp. sündig. Die Seele soll sich ihrer entschlagen und sich den von Gott mittelst geistiger Eindrücke (motus spiritales) mitzutheilenden ewigen und unveränderlichen „superiora" zuwenden, um durch dieselben im Grunde erneuert und von sinnlichen Vorstellungen gereinigt, mittelst der reinen Intelligenz die vera figura, d. h. die von aller sinnlichen Beimischung und bloss menschlichen Gedankenzuthat freie, ewige Wahrheit, schauen zu können (de mus. VI, 3—5; solil. II, 20).

57) Die Ekstase, in welcher das sichtbar Wirkliche mit offenen Augen nicht gesehen, dagegen (relativ) Unsichtbares durch göttliche Einwirkung geschaut wird, unterscheidet sich durch das Bewusstsein des Unterschiedes zwischen dem Geschauten und dem Wirklichen von den krankhaft visionären Zuständen, in denen, wie auch im Traume, Geschautes und Wirkliches nicht bestimmt unterschieden wird. Von den drei von Augustin unterschiedenen Wahrnehmungen (vergl. oben Anm. 42) gehört nun die ächte, gottgewirkte Ekstase meist nicht bloss dem Gebiete der visio spiritalis an, in welcher der Geist Körperbilder empfängt, sondern dem der einzig an sich untrüglichen, über das Gebiet der opinio (des Vorstellens, Wähnens) erhabenen visio intellectualis an, in welcher er die reine, unkörperliche Wahrheit schaut, und unterscheidet sich eben dadurch als wahre, göttliche von der bloss natürlichen, erdgeborenen Ekstase. Diese sieht nur, ohne einzusehen (vidit, non intelligit), nimmt die Zeichen der unsichtbaren Dinge wahr, ohne deren Sinn und Bedeutung zu wissen. Jene ist mit einer Erleuchtung des Verstandes behufs Deutung des Sinnes verbunden und steht somit über ihr. So versteht sich Joseph auch auf die Deutung des von Pharao geschauten Traumes, so empfängt Daniel den Traum des Nebukadnezar sammt seiner Bedeutung (cf. de gen. ad litt. XII, 6—14).

58) de an. et ej. orig. IV, 17. 20. 21; de gen. ad litt. XII, 2 ff. 18; VII, 21.

59) Das Subject der Wahrnehmung von Körperbildern wird von Augustin in der Regel durch spiritus bezeichnet und im Unterschiede von der Vernunft (mens, ratio, intelligentia), welcher das ratiocinari und intelligere zukommt, „proprio sensu" definirt als vis quaedam animae mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines (corporum imagines) exprimuntur. (de gen. ad litt. XII, 9 cf. 23. 24). Er beruft sich dabei auf den vom Apostel Paulus I Corinth. 14, 14. 15 (de gen. ad. litt. XII, 9) gegebenen Unterschied von „pneuma" (spiritus) und „nous" (mens). Andrerseits will er doch unter spiritus auch wiederum „proprio sensu" (!), „distincte" den höheren, mit mens identischen intellectuellen Theil der menschlichen Natur verstanden wissen und beruft sich dabei auf Schriftstellen wie Rom. 7, 25; Gal. 8 [5], 17; Eph. 4, 23; I Thess. 5, 23, in denen πνεῦμα mit νοῦς identisch gebraucht werde (de an. et ej. orig. IV, 22). Schliesslich (de an. et. ej. orig. IV, 23) bemerkt er, die Frage um den spiritus sei schwierig; das Wort werde in der h. Schrift in verschiedener Bedeutung gebraucht; auch die ganze Seele (anima) werde damit bezeichnet, ja im weitesten Sinne jede sinnlich nicht greifbare Substanz, mithin sowohl Gott selbst als der spiritus creator, wie der spiritus creatus, die Menschen- und Thierseele, so auch (vermuthlich auf Grund des biblischen Sprachgebrauchs von ruach und pneuma) selbst die unsichtbare, wiewohl körperliche Luft. Was nun die Anwendung dieser Bezeichnung auf die menschlichen Seelenvermögen betrifft, so scheint uns aus der Vergleichung der hierher gehörigen Stellen zu folgen, dass er zwar spiritus meist medial wie anima gebraucht und im Wechsel mit anima auf beide Seiten der menschlichen Seele bezieht (indem, wie er bemerkt, auch nach der Schrift I Mos. 2, 7 in anima der spiritus, Joh. 19, 30 in spiritus die anima eingeschlossen gedacht werde); dass er jedoch bestimmter spiritus fast überall, wo es im Gegensatz zum Körper steht, mit Einschluss der mens, also für die ganze Seele als ein schlechthin Unkörperliches; wo es dagegen im Gegensatz zur mens steht, ausschliesslich zur Bezeichnung des niederen „Theiles" der menschlichen Seele gebraucht.

60) de an. et ej. orig. IV, 17.

61) de quant. an. 5. 14.

62) cf. de gen. ad litt. VIII, 20: „Der geschaffene Geist (spiritus creatus) bewegt sich in der Zeit, den Körper durch Raum und Zeit; der Schöpfer-Geist (spiritus creator) bewegt sich und die Welt ohne Zeit und Raum, den geschaffenen Geist durch die Zeit ohne Ort; den Körper durch Zeit und Ort.

63) Vergl. oben das Argument über die Unsterblichkeit der Seele unter I, A, 2 und Plato, Phädon p. 86 f.

64) Augustin bezieht das Prädicat intellectuale auf das percipirende Organ, die Vernunft, intelligibile auf das Object, und gebraucht dieses im Gegensatze zu dem mittelst des Körpersinnes wahrzunehmenden sensibile; „jenes kann sehen, dieses gesehen werden" (de gen. ad litt. XII, 10; de civ. Dei VIII, 6). Aehnlich unterscheidet er (de ord. II, 11) rationale und rationabile; jenes Prädicat kommt dem mit Vernunft begabten Subjecte zu, dieses dem Objecte oder dem Producte der Vernunft.

65) de quant. an. 14; de gen. ad litt. VII, 21; XII, 5. Der Satz „Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden", auf den der obige Beweis sich zu stützen scheint, wird später allerdings von Augustin limitirt, da ja streng genommen aus demselben die Unmöglichkeit irgend welcher Erkenntniss des Sinnlichen durch ein schlechthin Geistiges, so wie des absoluten Geistes, Gottes, durch den endlichen Geist des Menschen folgen würde. Jedenfalls ist der Sinn dieses Satzes auch bei Augustin nur der, dass das höhere Geistige nicht durch ein niederes Körperliches, während dagegen das niedere Körperliche wohl durch das höhere Geistige wahrgenommen werden kann. In späterer Zeit behauptet Augustin, dass Gott dereinst auch mit dem sinnlichen Auge des menschlichen Leibes, freilich nicht des natürlichen, der Sünde und der Verderbniss unterworfenen, sondern des verklärten Leibes, als geistartigen, vollkommenen Organs des Geistes, geschaut werde, gleich wie Gott, der schlechthin d. h. im absoluten Sinne Geist ist, auch das Sinnliche, Körperliche schaue. Wir sehen auch hier, wie bei Augustin allmälig der gesunde Realismus der christlichen Weltanschauung, welche Idee und Wirklichkeit, Geist und Körper, Uebersinnliches und Sinnliches weder in dualistischen, unversöhnlichen Gegensatz stellt, noch auch pantheistisch identificirt, sondern beides in seinem realen Unterschiede erfassend, gleichwohl als thatsächlich in einem höheren Dritten versöhnt (Joh. 1, 14; II. Cor. 5, 19) begreift, den Consequenzen des einseitigen, wesentlich dualistisch gearteten antiken Idealismus eines Plato und Plotin entgegentritt, wenn er ihn auch nicht vollkommen zu überwinden vermag (vergl. oben Anm. 17). Mit Rücksicht auf diese spätere Wandlung resp. Modification seiner Denkart würden wir also statt des obigen Satzes richtiger den verwandten „Aehnliches kann nur durch Aehnliches erkannt werden" als Obersatz zu seinem Schlusse supponiren dürfen.

66) Vergl. hierzu das oben unter Anm. 7 zum Verständniss der Genesis des Augustinischen Philosophirens auf Grund seiner innern Lebensentwicklung von uns Angedeutete und conf. VII, 7—11.

67) Vergl. zu der nun folgenden Untersuchung des Processes des Selbstbewusstseins Anm. 9 und Cartesius, meditationes de prima philosophia, so wie zur Vergleichung von Augustin und Cartesius: E. Melzer, Augustini atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione quomodo inter se congruant a seseque differant, diss. inaug. Bonnae 1860.

68) de trin. X, 10. 3; 7—9; de gen. ad litt. VII, 21; de an. et ej. orig. IV, 19.

69) de trin. X, 10, 16.

70) de trin. X, 10, 13.

71) de trin. X, 10, 13.

72) de trin. X, 10, 14.

73) de trin. X, 10, 14. 16. In diesem Beweisgrund für die Immaterialität der Seele erkennen wir das Bedeutendste, was Augustin auf dem Gebiete der philosophischen Forschung geleistet hat. An diesem, bereits scharf von ihm hervorgehobenen Puncte setzt 1100 Jahre später die mit Cartesius beginnende moderne philosophische Forschung wieder ein, wie es

scheint, selbständig und ohne von Augustin bestimmt zu sein, da wir bei Descartes schwerlich eine so vertraute Bekanntschaft mit den Schriften des grossen Kirchenlehrers voraussetzen dürfen. Hiernach würde sich die Frage nach der Berechtigung jenes oben unter Anm. 10 von uns beigebrachten Urtheils zu entscheiden haben. Immerhin aber bleibt dem Augustin das Verdienst, den leitenden Gedanken der ganzen neueren Philosophie zuerst ausgesprochen zu haben. Auch Ritter bemerkt zu diesem Lehrpuncte: „Man muss gestehen, dieser Beweis geht vom Mittelpuncte der Sache aus", zweifelt jedoch, ob Augustin die volle Kraft dieses Beweises gefühlt habe.

74) de trin. X. 10. 15.

75) creatura spiritalis, substantia spiritalis, res quaedam intelligibilis; cf. de quant. an. 1. 13; de trin. I, 1; II, 8; XII, 1; confess. XIII, 2; de trin. VI, 6.

76) de trin. X, 11; cf. IX, 2—6.

77) de trin. VI, 6.

78) Confess. I, 6; de civ. Dei XI, 10; de trin. XV, 5.

79) de lib. arb. II, 6; de trin. VI, 4. 6; de trin. VIII, 6.

80) de trin. IX, 4; XV, 22.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.


COLUMBIA UNIVERSITY
0026048450